تأملات ديكارتية

أو

المدخل إلى الفينومينولوجيا

تأليف
أدموند هوسرل

ترجمة
تيسير شيخ الأرض

دار بيروت
للطباعة والنشر

بيروت ١٩٥٨

مقدّمة

ما الفينومينولوجيا ؟

تمهيد

يسرنا أن نضع بين يدي القارىء العربي ، كتاباً في الفينومينولوجيا ، لواضع أسس الفينومينولوجيا ، الفيلسوف الألماني « ادموند هوسرل » Edmund Husserl . فمن يكون « هوسرل » ؟ وما قيمة كتابه « تأملات ديكارتية » ، في مجمل فلسفته ؟

ولد «هوسرل» عام ١٨٥٩ في مدينة «بروسنتيس» Prosznitz في مقاطعة «مورافيا» Moravie في تشيكوسلوفاكيا. تتلمذ على يدي « فرنز برنتانو » Franz Brentano (١٨٣٨ — ١٩١٧) الفيلسوف وعالم النفس، وعلى يدي « كارل اشتنف » (١٨٤٨— ١٩٣٦) Carl Stumpf عالم النفس . بيد انه قام إلى جانب

دراسته هذه ، بدراسة علمية في النمسا ، فحصل في « فينا » على درجة الدكتورا في الرياضيات عام ١٨٨٣ ، وقد جاوز الرابعة والعشرين من عمره . بيد أن نزعته الأصيلة إلى التأمل الفلسفي ، لم تمت تحت تأثير هذا الاختصاص ، بل كان هذا الاختصاص خلافاً لذلك ، نقطة تركز حولها تفكيره ، فكان ذلك بداية لنوع جديد من التأمل الفلسفي ، وإيذاناً بولادة مذهب جديد في الفلسفة .

والحقيقة ، أن تلقيح الرياضيات بالتأمل الفلسفي لم يكن عديم الفائدة ، إذ أنه أدى إلى باكورة كتبه « فلسفة الحساب » Philosophie der Arithmetik ، وهو كتاب في منطق الرياضيات وجبر المنطق ، ولكنه لم يكن لينبيء في شيء عن الاتجاه الذي سوف يسير فيه تفكير «هوسرل» فيما بعد . صدر هذا الكتاب عام ١٨٩١ بجزئه الأول ، دون أن يلحق به جزؤه الثاني كما كان ينتظر . ثم نشر كتابه «أبحاث منطقية» Logische Untersuchungen ، في جزئين ، صدر الأول عام ١٩٠٠ وتلاه الثاني عام ١٩٠١ ، حين كان « هوسرل » استاذاً في جامعة « هالي » Halle . يعد كتاب « أبحاث منطقية » من كتب « هوسرل » الأساسية ، وفيه يبحث الفيلسوف عن الأسس التي يقوم عليها المنطق . أما الجزء الأول من هذا الكتاب، فقد سمي «مقدمة إلى المنطق الخالص» Prolegomena zur reinen Logik ، وفيه

يتعرض المؤلف لنقد النزعة النفسية والنزعة النسبية ، من وجهة نظر عقلية وموضوعية؛ في حين ان الجزء الثاني عبارة عن محاولة تطبيق المبادىء التي وصل إليها في الجزء الأول ، على مسائل خاصة من فلسفة المنطق، وعنوانه «أبحاث حول الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة » Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntniss .

أخذ ابتداء من عام ١٩٠٦ يدرّس في جامعة « غوتنغن » Göttingen ، في جو تملأه الحماسة ، حيث تكونت نواة أتباعه الأول . وفي خلال مدة تدريسه في جامعة « غوتنغن » صدر مقاله المشهور « الفلسفة كعلم دقيق » Philosophie als Strenge Wissenschaft ، عام ١٩١١ ، والمجلد الأول من كتابه « أفكار عن الفينومينولوجيا الخالصة والفلسفة الفينومينولوجية » Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie . في هذا الكتاب وذاك المقال ، أصبح « هوسرل » يرى في الفينومينولوجيا « فلسفة أولى » و « علماً كلياً » ، فانصرف إلى دراسة المعرفة بصفة عامة ، وانتهى إلى نتائج مثالية واضحة .

وفي عام ١٩١٦ حصل على كرسي الأستاذية في جامعة « فرايبورغ » Freiburg في « بافاريا » حيث تتلمذ «هيديغر» على يديه ، واضطلع بنشر كتابه « محاضرات في فينومينولوجيا

الشعور بالزمان الداخلي» Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Bewusstseins .

ومن ثمت ، نشر « هوسرل » بالتدريج الكتب التالية :
« المنطق الصوري والمتعالي » Formale und Tronszen dentale logik ، عام ١٩٢٩ ، « تأملات ديكارتية » وهو الكتاب الذي بين أيدينا ، وقد نشر باللغة الفرنسية عام ١٩٣١ تحت عنوان: Méditations cartésiennes ، ولكن هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هـذا التاريخ في الواقع ؛ فهو يؤلف المحاضرات التي ألقاها الفيلسوف بين الثالث والعشرين والخامس والعشرين من شهر شباط لعام ١٩٢٩ ، حول الفينومينولوجيا المتعالية ، في مدرج « ديكارت » في « الصوربون » ، بناء على دعوة من « مؤسسة الدراسات الجرمانية »و« الجمعية الفلسفية الفرنسية». بيد أنه لا بد لنا من أن نضيف إلى ذلك ، أن هذا الكتاب لم ينشر بالشكل الذي كان عليه حينما ألقاه « هوسرل » في مدرج « ديكارت » ، بل إنه أعمل فيه يد التنقيح حتى غدا على الشكل الذي بين أيدينا . ومن بعد ذلك صدر كتابه «الأزمة الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية» Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie ، عام ١٩٣٦ ، وصدر كتاب « التجربة والحكم » Erfahrung und Urteil ، ١٩٣٩ ، وقد أشرف على

نشره تلميذه « لاندغريبيه » Landgrebe .

بيد ان «هوسرل» اضطر تحت تأثير ضغط النظام ا
ان يتخلى –وهو اليهودي– عن كرسيه في جامعة «فرا
ليخلفه فيه تلميذه « هيديغر » . وقد اعتزل التدري
ذلك الحين ، حتى قضى نحبه عام ١٩٣٩ . وقد خشي
« فان بريدا » Van Breda الحركة المحاربة للسامية
تقضي على آثار استاذه « هوسرل » ، فنقلها خفية إلى
في « بلجيكا » . ويجدر بنا ان نشير هنا ، Louvain
نشر من آثار « هوسرل » هو أقل من القليل ، إذ
ما يقارب خمساً وأربعين صفحة ، اكثرها مخطوط
الاختزال ، لا يزال عديم النشر حتى الآن . بيد أ
بانشر هذه الآثار في مدينة « لاهاي » La Haye ، :
« مارتينوس نيهوف » Martinus Nijhoff ، وقد
عدة مجلدات ، ومنها نص الماني لـ « تأملات ديكارت
منشوراً من قبل .

وهكذا نلاحظ أن الفينومينولوجيا كما تصورها
لا تزال شبه مجهولة ، حتى في أوروبا ذاتها . ونأم
جميع كتبه ، ليتاح لجمهور الدارسين أن يفهمو
وأن يقدروها حق التقدير . ومهما يكن من أم
أن كتاب « تأملات ديكارتية » يلخص المذهب ا

بأكمله ، ويمكن أن نرى فيه من هذه الناحية ، أنه أحسن كتاب يمكن أن يقدم إلى القارىء العربي عن الفينومينولوجيا.

أما من ناحية أسلوب « هوسرل » فإن الأب « بوخنسكي » يرى انه نموذج في الدقة ، حتى ليمكن أن يذكرنا بـ « ارسطو » بهذا الصدد ؛ بيد أن قراءته من ناحية أخرى ، من أصعب الأمور ، لا لنقص في التعبير بمغوي ، بل لجفاف الموضوعات التي يتطرق إليها[1] .

١ – حدود الفينومينولوجيا

بعد هذا التمهيد البسيط الذي تعرفنا فيه إلى « هوسرل » ومؤلفاته ، يجدر بنا ان نتساءل : ما الفينومينولوجيا ؟ وأين تحتل مكانتها بين المباحث الفلسفية ؟ وإلى أي مدى تمتد بجذورها في تاريخ الفلسفة ؟ لكي تتسنى لنا الإجابة على هذه الأسئلة ، لا بدَّ لنا من ان نتلمس الموضوع الذي نتصدى إلى بحثه ، ثم أن نحل هذا الموضوع في مكانه بين الموضوعات الفلسفية الأخرى ، وأن نستطلع أخيراً الفلسفات السابقة التي يستلهمها « هوسرل » او التي يحاول تصحيحها او نقدها .

١ أ.م. بوخنسكي I.M.Bochenski في كتابه «الفلسفة الأوروبية المعاصرة» Europäische Philosophie der Gegenwart ، ص ١٤٢ ، الطبعة الثانية ، منشورات Leo Lehnen في « مونيخ » عام ١٩٥١ .

ا ــ موضوع الفينومينولوجيا : يهمنا أن نعرف في بداية الحديث من اين انحدرت إلينا كلمة « فينومينولوجيا » ، فلعل التحليل اللغوي لاشتقاق الكلمة يساعدنا في هذا السبيل . والحقيقة ، انها تتألف من كلمة Phénomène وتعني الظاهرة ، وكلمة Logie المحرفة عن الكلمة اليونانية Logos وتعني الحجة او الخطاب ، وهي هنا بمعنى العلم . وعلى هذا نستطيع ان نفهم ان كلمة فينومينولوجيا تعني : علم الظواهر .

ولكن هل كان « هوسرل » يريد إنشاء علم جديد ؟ يمكننا ان نجيب بـ « نعم » وبـ « لا » في وقت واحد . فإذا كان يقصد بالعلم ما فهمه الفلاسفة الأقدمون من يونانيين وإسلاميين واسكلائيين، أي العلم الكلي الذي ينتظم جميع العلوم الجزئية، فالإجابة « نعم » صحيحة . أما إذا كان يقصد بالعلم ما نفهمه نحن اليوم ، اي نظاماً من المعارف يتطرق إلى دراسة موضوع محدد ، ويتبع في دراسته طرقاً مقررة ، وينتهي من كل ذلك إلى قوانين ثابتة وعامة ، فالإجابة « لا » هي الصحيحة .

ولكن ، ماذا تعني كلمة «فينومينولوجيا» على وجه دقيق ؟ الحقيقة ، ان هذه الكلمة أستعملت استعمالات مختلفة ؛ غير أننا نستطيع ان نحدد معناها بعض التحديد ، إذا ما وضعناها في مقابل الكلمة التي اراد « هوسرل » ان يعارضها بها .

أراد « هوسرل » ان يميز الفينومينولوجيا التي أتانا بها ، من

النزعة الظاهرية Phénoménisme التي كانت سائدة في الفلسفة من قبل . أما النزعة الظاهرية فتعتقد أنه ما من شيء يمكن ان يتبدى إلى الإنسان غير الظواهر ؛ وان الادعاء بوجود شيء في ذاته وراء هذه الظواهر ، كما فعل « كانت » وانصاره ، ليس غير بدعة لا أساس لها من الصحة ، فنحن لا نعرف غير الظواهر ، بل كما سيقول المثاليون من بعده ، ولا سيما «هيغل» منهم ، ان الأشياء التي نتصورها ليست شيئاً آخر غير هذه الظواهر .

اما الفينومينولوجيا فتريد ان تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية بدون إضافة أي تأويل عقلي إليها. ويقول لنا «اندريه لالاند[1]» : « ان الفينومينولوجيا هي دراسة الظواهر دراسة وصفية ، كما تتراءى لنا في الزمان والمكان ؛ خلافاً لدراسة القوانين المجردة والثابتة التي تنظم الظواهر ؛ وخلافاً لدراسة الحقائق العالية التي تكون الظواهر تبديات لها ، وخلافاً للنقد المعياري الذي يتطرق لشرعية هذه الظواهر . »

بيد ان معنى الفينومينولوجيا كما فهمه « هوسرل » يختلف

---

١ اندريه لالاند André Lalande في معجمه الفلسفي Vocabulaire technique et critique de la Philosophie في مادة فينومينولوجيا . الطبعة الخامسة ، منشورات الـ Presses Universitaires de France في « باريس » عام ١٩٤٧ .

عن هذا ، وهو كما يرى « غاستون برجيه[1] » يمكن ان يفهم على نحوين مختلفين :

أولاً – المنهج الفينومينولوجي : وعندئذ تصبح الفينومينولوجيا منهجاً من مناهج البحث ، وتعني في هذه الحال ، هذا الجهد الدائب الذي يبذله المرء في سبيل الوصول إلى فهم الماهيات ، أي فهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر ، بل فهم الدلالات المثالية من خلال الحوادث والوقائع الاختبارية . ويرى «هوسرل» أن هذه الماهيات تدرك إدراكاً مباشراً ، عن طريق الحدس الذي يساعد على تأمل الماهيات Wesenschau ، من خلال أمثلة فردة تدرس بالتفصيل ، وبصورة مشخصة إلى حد بعيد .

ثانياً – المذهب الفينومينولوجي : وعندئذ تصبح الفينومينولوجيا فلسفة ، ويطلق عليها «هوسرل» اسم «الفينومينولوجيا الخالصة» او « الفينومينولوجيا العالية » . وفي هذه الحال ، فإنها تسعى إلى إبراز المبدإ الأخير الذي تستند إليه كل حقيقة ، وهذا المبدأ هو « الإنية المتعالية » التي تهب الأشياء مدلولاتها ، باتجاهها من خارج العالم إلى العالم ، عن طريق عملية «التحويل الفينومينولوجي

---

[1] من رسالة له إلى « أندريه لالاند » ، فيما يتعلق بمقال الاستاذ « دلبوس » Delbos عن الفينومينولوجيا لدى « هوسرل » ، والمنشور في الطبعة الرابعة من معجم « لالاند » الفلسفي . راجع مادة فينومينولوجيا في المعجم المذكور .

المتعالي » .

وإذا انتبهنا إلى كلمة « المتعالي »، فهمنا أن الفينومينولوجيا تريد أن تدرس الشروط القبلية للمعرفة ، التي هي الأساس الذي تقوم عليه كل معرفة لاحقة على التجربة ، والتي هي مبادىء متوفرة في « الإنية » المتعالية ، وتساعدها على إنشاء العلم ، وإقامته على أسس وطيدة .

وعلى هذا النحو ، فقد عنيت الفينومينولوجيا بوصف هذه الظواهر ، كما تتبدى في « الإنية » المتعالية ، عناية كاملة ؛ ولكن ، لكي تعود من بعد، فتردها إلى الوجود[1] كما يقول لنا « ميرلوبونتي » . والحقيقة ، أنها تردها إلى الوجود عن طريق تحليل فكرة القصدية أولاً ، وتردها إلى الوجود الموضوعي عن طريق تحليل فكرة الذاتية البينية ثانياً .

ب — مكان الفينومينولوجيا بين الأبحاث الفلسفية : يتضح لنا مما سبق ، أن الفينومينولوجيا تبحث عن الأسس التي يقوم عليها العلم . فما هي الأبحاث التي يمكن أن تساعدنا في دراسة هذه الأسس ؟ يمكننا أن نقول انها ثلاثة ، وهي : علم النفس ، والمنطق ، ونظرية المعرفة ؛ وسوف نرى أن « هوسرل »

---

١ موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty في كتابه : فينومينولوجية الادراك Phénoménologie de la Perception ، الصفحة الأولى من التمهيد ، الطبعة التاسعة ، منشورات مكتبة «غاليمار» عام ١٩٤٥ في باريس .

سوف يتعرض إلى هـــذه الأبحاث جميعاً فيا كتبه عن الفينومينولوجيا .

والحقيقة ، ان هذه الأبحاث جميعاً تتعلق بالعلم ، كلاً من جانب دون آخر . فالعلم يستند إلى الفكر ، والفكر يمكن ان يدرس من حيث واقعه الذي هو عليه ، وهذا مجال علـم النفس ، كما يمكن ان يدرس من حيث طرقه وهذا مجال المنطق ، وكما يمكن أن يدرس أخيراً من حيث أسسه وفرضياته ونتائجه ، وهذا مجال نظرية المعرفة .

وبهذا الصدد ، يقول الدكتور « يوهانس هسن » ، استاذ الفلسفة في جامعة «كولونيا» : « ينبغي لنا أن نميز ثلاث مراحل في التفكير: الطريق الروحي للفكر أو عملية التفكير، ومضمون الفكر أو الأفكار ، والموضوع الذي يتعلق به الفكر، ويقصد إليه[1]. » ويقول أيضاً : « عند تحديدنا لموضوع المنطق ، ميزنا ثلاث مراحل في التفكير: الذات المفكرة ، وموضوع التفكير ، ومضمون التفكير . وقد رأينا ان الأول يُعنى به علم النفس ، والثاني تعنى به العلوم الجزئية والأنطولوجيا ، والثالث يعنى به المنطق . وعلى هذا النحو ، يبدو أنه لم يبق للعلم الجديد من

---

١ يوهانس هسن Johannes Hessen في كتـابه : الموسوعة الفلسفيـة Lehrbuch der Philosophie الجزء الأول ص ٨٢ ، منشورات « ارنست راينهارت » ، « مونيخ » عام ١٩٤٧ .

موضوع . بيد أن هذا مجرد ما يبدو . فالحقيقة ، أنه ليس لموضوع نظرية المعرفة من مرحلة مستقلة في التفكير ، وإنما له علاقة فقط بين مرحلتين هما : مضمون التفكير وموضوع التفكير. وعلى هذا النحو ، استطعنا أعلاه أصلًا، أن نحدد موضوع نظرية المعرفة بقولنا : ان الموضوع الصوري لنظرية المعرفة هي العلاقة الموضوعية بالتفكير ، أو كما نستطيع أن نقول أيضاً : العلاقة بين مضمون التفكير وموضوع التفكير[1] . »

ثم لا يلبث الدكتور « هسن » أن يرسم لنا الخطاطة التالية :

عملية التفكير	مضمون التفكير		موضوع التفكير
(علم النفس)	المنطق	(نظارية المعرفة)	(العلوم الجزئية والأنطولوجيا)

وتكفينا نظرة عابرة إلى هذه الخطاطة[2] ، حتى نلاحظ أن نظرية المعرفة تتصدى إلى دراسة العلوم الجزئية والأنطولوجيا، من خلال المنطق ، لتتفحص الأسس التي يقوم عليها جزء من الواقع ، أو كل الواقع .

وهذا دون ريب ، هو الهدف الذي سعى إليه «هوسرل»

١ المصدر المذكور ، ص ١٧٥ ، وأيضاً ص ٨٢ وما بعدها .

٢ نفس المصدر المذكور ، ص ١٧٥ .

لريق الفينومينولوجيا ؛ فهو إنما كان يبغي إلى فحص
ن التي يقوم عليها العلم ، بل المعرفة على الاطلاق ، ليحكم
مد على قيمة نظرتنا إلى الواقع .
لكن ، ما علاقة علم النفس بكل هذا ؟ هنا يجدر بنا أن
ان « هوسرل » يعتقد أن المبادىء العامة التي يتضمنها :
، والتي يتخذها معايير لتحصيل المعرفة ، وتمييز الحق من
، إنما هي نتيجة عمليات فكرية، أي أن التفكير المنطقي
على أساس من التفكير النفسي ، وأن المنطق يقوم على
، من علم النفس .
هنا لا بد لنا من أن نقول : غير أن علم النفس الذي
« هوسرل » ليس « علم النفس الساذج » كما يسمي علم
الوضعي الذي ندرسه في مدارسنا وجامعاتنا ، بل « علم
القصدي » الذي يعتمد عليه « علم النفس الساذج » ،
ي يتطرق إلى دراسة «الإنية» المتعالية ، وبنيتها القصدية .
ب-الطريق إلى الفينومينولوجيا : رأينا أن الفينومينولوجيا
بحث في المعرفة ، ولكنها بحث في المعرفة بشكل جديد .
أن الفينومينولوجيا وإن كانت بحثاً في المعرفة بشكل
، فهذا لا يعني أنها منقطعة الصلة بالفلسفة وتاريخها . يعلن
سرل » في مطلع كتابه « تأملات ديكارتية » أنه يستلهم
كارت » في إصلاح الفلسفة إصلاحاً كلياً ، عن طريق البدء

في التفكير الفلسفي بدءاً جذرياً جديداً . غير أنه لا يستلهم « ديكارت » وحسب ؛ وإذا كان قد استلهمه وحده في فكرة إصلاح الفلسفة والبدء بها من جديد، فهو لم يكتفِ به في تنفيذ ما يسعى إليه؛ بل اننا لا نغالي إذا قلنا انه قد استلهم في هذا الصدد ، عدداً من الفلاسفة ، دون أن يلتفت إليه . أليس هو نفسه الذي يقول لنا في مطلع « تأملات ديكارتية » انه اضطر إلى اطّراح جميع المضمون المذهبي لفلسفة « ديكارت » ؟

الحقيقة ، انه لم يستبقِ من « ديكارت » غير روح منهجه ؛ وقد كان بمثابة الملاط الذي استخدمه لإقامة بناء فلسفته، أما الأحجار التي رصفها في هذا البناء فقد كانت من آخرين غير « ديكارت » دون شك ، كانت من « ليبنز » و « كانت » و « هيغل » و « مين دو بيران » و « برنتانو » و « اشتنف » .

أثبتنا هؤلاء الفلاسفة الذين أثروا في تفكير « هوسرل » وأدوا إلى ولادة الفينومينولوجيا ، بحسب ترتيبهم في التاريخ، لا بحسب تأثيرهم على «هوسرل» . والحقيقة ، أن اتباع تاريخ لتأثير كل من هؤلاء في تفكير « هوسرل » هو أمر شاق ، ويحتاج إلى دراسة منظمة دائبة، عدا أنه لا يدخل في نطاق بحثنا.

بيد أن ما لا شك فيه ، انه بدأ من « ديكارت »، فاستعار منه منهجه في البحث ، واعتمد على نقطة انطلاقه ، أي على بديهيته « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » . غير أنه لم يتقبل

هذه البديهية على علاتها ، بل وجد انه لا بدّ له من تبريرها ؛ فالـ « انا أفكر » كل معقد ، وهو نتيجة عملية تكوينية خضع لها الفكر ، خلال مدة طويلة ، فاختلط فيه كل ما هو إضافي مع كل ما هو أصيل ؛ ولذلك ، فلا بد من الحفر في طبقات الـ « انا أفكر » طبقة بعد طبقة ، حتى نصل إلى الشيء البديء في بنية الـ « انا أفكر » ، إلى « الإنية » المتعالية .

ولكن « هوسرل » لا يقف عند هذا الحد، بل يحاول ان يفهم بنية « الإنية » المتعالية ؛ وهنا يبدو لنا أثر « برنتانو » واضحاً ؛ إذ نراه يكتشف أن « الإنية » المتعالية هي « إنية » قصدية ، قبل كل شيء ؛ وان قصديتها هذه ، هي التي تجعل من كل شعور ، شعوراً بشيء من الأشياء ، فلا يبقى هناك من فاصل بين الذات والموضوع . وفي هذا ، يبدو لنا أثر «هيغل» أيضاً ، الذي يرى أن الفينومينولوجيا هي « علم الشعور » ، ثم لا يلبث ان يحدد الشعور ذاته بـ « العلاقة المحددة بين الذات والموضوع » وسرعان ما يضيف إلى تحديد الشعور قوله : « يمكننا أن نقول عنه ، بنظرنا إليه من جانبه الموضوعي ، انه يتغير تبعاً لتغير موضوعاته » ، في حين أن الموضوع في مقابل ذلك ، إنما يكون « محدداً عن طريق العلاقة المتوسطة بينه وبين الشعور». وعلى هذا النحو ، انه ما من جواب على السؤال المتعلق بوجوب البدء في الفلسفة من الموضوع (المذهب الواقعي)

او بوجوب البدء من الذات (المذهب المثالي)[1] .

ولذلك لم يكن من باب الصدفة ، أن يكون موضوع الشعور محايثاً للشعور لدى « هيغل »، ليتسنى قيام علاقة جدلية بين الذات والموضوع من جهة أولى ، وليتسنى اتصال الفكر بالواقع من جهة ثانية[2] . وهذا ما تحاول الفينومينولوجيا لدى « هوسرل » إقامة البرهان عليه ، بل ان غايتها كما قلنا ، هي تبرير العلم ، والبرهان على أن أسسه التي يقوم عليها هي أسس وطيدة .

أضف إلى ذلك ، أن كلمة « فينومينولوجيا » ذاتها إنما انحدرت إلى «هوسرل» من «هيغل» في كتابه (فينومينولوجية الفكر[3]).

بيد أننا نلمس إلى جانب ذلك أثر « كانت » الذي علّق المعرفة ببنية العقل . والحقيقة أن هناك شبهاً كبيراً بين بنية العقل النظري لدى « كانت » وبنية « الإنية » المتعالية لدى « هوسرل » . ولعلنا لا نغالي إذا قلنا ان طريقة طرح المسألة الفلسفية لدى « هوسرل » هي طريقة طرحها لدى « كانت »

---

١ جان ليوتار Jean Lyotard في كتابه « الفينومينولوجيا » ص ٤٢ من منشورات الـ Presses Universitaires de France بباريس عام ١٩٥٤

٢ المصدر المذكور ص ٤٣ .

٣ المصدر المذكور ص ٤٢ .

بالذات ، متبعين في ذلك رأي «فليشاوفر»[1] Vleeschauwer .
ويرى « غاستون برجيه » أن « كانت » قد ساعد «هوسرل»
على وعي فلسفته ذاتها ، واستمادة المعنى العميق للديكارتية[2] .
ويكفينا ان نذكر هنا ، أن « هوسرل » أخذ عن « كانت »
فكرة « القبلية » apriori ، وفكرة « التعالي » أو « العلو » ،
وفكرة « الذات المكوّنة للعالم » ، حتى نرى أثر « كانت »
في كل ذلك ، وإن كان « هوسرل » قد حوّر فيها ، وحوّلها
إلى أفكار خاصة بحق[3] .

أضف إلى ذلك كله ، ان «هوسرل» حينما يتكلم عن الـ « أنا
أقدر » ، إنما يذكرنا بـ « مين دو بيران » Maine de Biran ،
وبتحديده للجهد الحركي ، وعلاقته بوعي المرء لذاته وللعالم ،
وإن كان أثره غير بارز تماماً .

كما أن كلامه عن الأنا المشخص ، وتشبيهه بـ « المنادة »من
ناحية أولى ، وكلامه عن « الآخرين » وتكوين درجات عليا
من المشاركة المناديّة بينهم ، من ناحية ثانيـة ، وقوله : « ان
هذه المثالية (المثالية الفينومينولوجية المتعالية) تبدو لنا على شكل

١و٢ غاستون برجيه Gaston Berger في كتابـه : الـ « أنا افكر » في فلسفة « هوسرل » Le cogito dans la Philosophie de Husserl ص ١٢٢ ، منشورات Aubier بباريس عام ١٩٤١ .

٣ المصدر المذكور ص ١٢٢ وما يليها .

من أشكال المنادولوجيا » من ناحية ثالثة، إنما يذكرنا بـ «ليبنتز»، ويرينا أثره في المثالية الفينومينولوجية المتعالية التي أتانا بها « هوسرل » .

ولكن «هوسرل» أخذ عن استاذه « كارل اشتنف » فكرة صبغت فلسفته كلها . أما ملخص هذه الفكرة ، فهو أنه من غير الصواب، أنْ يفصل الانسان بين علم النفس ونظرية المعرفة. والحقيقة ، أن « اشتنف » يعرض هذه الفكرة في كتابه « علم النفس ونظرية المعرفة» Psychologie und Erkenntnistheorie ، في معرض نقده للمذهب الكانتي، من حيث فصله نظرية المعرفة عن علم النفس ؛ فإذا كانت الوظيفة الخاصة بنظرية المعرفة، هي تحديد المعارف التي هي أكثر المعارف عمومية، فإن السؤال عن كيفية إمكان هذه الحقائق العامه .. إنما هو أدخل في صلب علم النفس[1]. وكما لا يخفى على القارىء ، فإن هذه الفكرة سوف تحتل قسماً كبيراً من كتاب «تأملات ديكارتية» الذي بين أيدينا.

وعلى هذا النحو، تتبدى لنا معالم الطريق إلى الفينومينولوجيا، من « ديكارت » إلى « هوسرل » .

---

١ اميل برييه Emile Bréhier في كتابه « تاريخ الفلسفة » Histoire de la Philosophie ، المجلد الثاني ، الجزء الرابع ص ١١٠٩ ، الطبعة الثانية ، من منشورات الـ Presses Universitaires de France بباريس ، عام ١٩٤٤ .

٢ – طريق الفينومينولوجيا العام

انه لا يسعنا هنا ، وقد حددنا مجال الفينومينولوجيا ، إلا أن نحاول الدخول إلى هذا النوع الجديد من البحث الفلسفي ، ولا سيما أننا استطعنا ان نكوّن فكرة عن موضوعها بصفة عامة ، وعن مكانها بين الأبحاث الفلسفية ، وعن مصادرها خلال تاريخ الفلسفة .

بيد أن دخولنا إلى هذا المجال لن يكون فجائيّاً ؛ ويبرر لنا ذلك ، أن فكر « هوسرل » لم ينفذ هو أيضاً ، إلى الفينومينولوجيا بصورة مفاجئة ، بل مهّد لذلك بنقد وجّهه إلى المذاهب المعروفة في نظرية المعرفة في ذلك الحين ، لكي ينتقل من بعد لعرض نظرته الخاصة به . وهذا ما يحدونا ايضاً إلى اتخاذ هذه الخطوة التمهيدية ، قبل ان ننفذ إلى موضوع الفينومينولوجيا الحقيقي .

أ – تمهيد الطريق أمام الفينومينولوجيا : كان لا بدّ لـ «هوسرل» من أن يحدد موقفه من المذهب الاسمي الذي يرى أنه ما من أفكار عامة هناك، بل مجرد إشارات لفظية فارغة، تستدعي إلى الأذهان صور الأشياء المقترنة بها عن طريق الترابط . وقد وجّه نقداً مميتاً لهذا المذهب ، وما يتفرع عنه من مذاهب أخرى ، مثل المذهب النفسي والمذهب الاختباري

الخ ... في كتابه « أبحاث منطقية » .

كان أصحاب المذهب الاسمي يرون أنه لا بدّ للمبادىء المنطقية من ان تكون تعميات اختبارية واستنتاجية ، من الممكن مقارنتها بالعلوم الطبيعية بهذا الصدد ؛ بل ان الكليات لا يمكن إلا أن تكون صوراً شبحية عنها . ولكن «هوسرل» لم يكن يوافق بحال من الأحوال على مثل هذا الزعم ، فأشار إلى أن المبادىء المنطقية ليست مجرد قواعد على الاطلاق ، وأن المنطق ليس علماً معيارياً ولا بأي حال ، بالرغم مما يعمل في سبيله، لوضع أسس يقيم عليها نظرية معيارية، كما هو الأمر بالنسبة إلى كل العلوم النظرية ، في نهاية المطاف . وهذا ما أدّى بـ «هوسرل» إلى القول : ان المبدأ المنطقي لا يقول لنا شيئاً عما يجب ان يكون ، وإنما عما هو كائن . وعلى سبيل المثال ، ان مبدأ التناقض لا يقول لنا : لا يمكن التلفظ بجملتين متناقضتين ؛ بل انه إنما يقول لنا فقط : ان الشيء الواحد والباقي على حاله ، لا يمكن أن يحمل عليه محمولان متناقضان .

وتبعاً لهذا التحديد ، لا يلبث « هوسرل » أن يلتفت إلى المذهب النفسي ، ليعارضه معارضة لا تقل عن معارضته للمذهب الاسمي . ولكنه وقد التفت إلى معارضة المذهب النفسي ، إنما كان يريد ان يعارض المنطق في الوقت ذاته ، لأن المنطق لا

بد ان يكون في رأيه ، فرعاً من علم النفس .

يرى «هوسرل» ان المذهب النفسي في ضلال من ناحيتين : فلو كان صحيحاً ، لاتصفت المبادىء المنطقية بصفة الغموض ، شبيهة في ذلك بالمبادىء النفسية . وعندئذ ، تصبح مجرد مبادىء لها ظاهر الحقيقة ، وتستنتج الوجود من الظواهر النفسية استنتاجاً ؛ الأمر الذي هو ظاهر العبث . ولهذا ، فقد كانت المبادىء المنطقية تمت إلى نظام آخر مخالف كل المخالفة ، وكانت من جراء ذلك ، مبادىء مثالية قبلية . ثم ان المذهب النفسي ثانيـــاً ، يزيف معنى المبادىء المنطقية على نحو كلي ، إذ يجعلها متعلقة بالتفكير والحكم الخ ... في حين انها في الحقيقة لا تتعلق بكل ذلك ، وإنما تتعلق بشيء هو شيء موضوعي حقاً ... ليس موضوع المنطق الحكم المشخص الذي يصدره أحد الأشخاص ، بل ان موضوعه هو مضمون هذا الحكم ومعناه ، هـذا المعنى وذاك المضمون اللذان يمتان إلى نظـام مثالي خالص .

وأخيراً ، فإن مؤسس الفينومينولوجيا يدخل بنظريته في التجريد ، في صراع شديد مع المذهب الاسمي . انه يرى أن الكليات لا علاقة لها بالتصورات المعممة على الاطـلاق . فما نتصوره عند فهمنا لعبارة رياضية مثلاً ، هو شيء قليل المعنى ، ... ان له وجوداً في الواقع ، ولكن عـلى نحو يخالف كل

المخالفة ، إذ أن واقعه واقع ذو مضمون مثالي[1]. وما الاعتقاد بان الكليات هي التصورات المعممة ، المجردة من الموضوعات الجزئية ، إلا فكرة خاوية بل خاطئة . وإذن : ان للكليات وجوداً واقعياً قائماً في عالم مثالي خالص ، دون أن ينتقص هذا من واقعيتها شيئاً . ان هذا العالم هو عالم الظواهر ، بل عالم الماهيات ، الذي نستطيع أن نتوصل إلى إدراكه عن طريق حدس خاص ، هو حدس الماهيات .

ب – الطريق إلى « الإنية » المتعالية : ولكن ، ما عالم الماهيات هذا ؟ ومن اين أتانا به «هوسرل» ؟ وما علاقته بالعالم الذي نعيش فيه ، والذي يتبدى لحواسنا ؟ لكي نفهم ذلك ، لا بدّ لنا من الرجوع قليلاً إلى الوراء ، إلى «ديكارت» .

كان «ديكارت» قد شك بوجود العالم الخارجي وما فيه ، ولكنه وجد أنه لا يستطيع أن يشك بوجوده هو ذاته ، وفقاً لقاعدة البداهة التي اتخذها معياراً له في تفكيره ، ووضع على ضوئها مبدأه المشهور : «انني أفكر فأنا إذن موجود» ، واتخذ من هذا المبدإ نقطة انطلاقه في بناء فلسفته .

هنا يتوقف «هوسرل» ويتساءل : هل بإمكاننا حقاً أن نشك بوجود العالم الخارجي ؟ أليس شعورنا بوجوده دليلاً على

[1] أ.م. بوخنسكي : المصدر المذكور، ص ١٤٣ و ١٤٤ .

هذا الوجود ؟ ولذلك ، مال إلى الاعتقاد بأن إدراكنا للعالم وليد عوامل كثيرة ، طرأت على الشعور ؛ فتكونت حول نواته طبقات شبيهة بالطبقات التي تكونت حول نواة الأرض وجعلته على النحو الذي هو عليه . وواجب المفكر أن ينصرف إلى دراسة هذه الطبقات ، ويحفر فيها تماماً كما يفعل العالم الجيولوجي ، حتى يصل إلى الشعور البديء ، ويدرس بنيته الأساسية . وما دام الأمر على هذا النحو ، فلا بدّ له من ان « يعلّق » وجود العالم الخارجي مؤقتاً ، بل كما يقول « هوسرل » ان يحصره بين هلالين ، لينصرف إلى دراسة الشعور في بادىء الأمر ، وبعدئذ يعود إلى دراسة الشعور بما يشعر به ، أي علاقته بالعالم .

بيد ان التعليق الفينومينولوجي ليس كل شيء ، بل انه مجرد عملية سلبية غايتها حصر العالم بين هلالين . ولذلك ، كان لا بد للمفكر من عملية أخرى ، ليتمكن من متابعة عمله ، وهذه العملية هي الحدس الفينومينولوجي ، وهي إيجابية ، خلافاً للعملية الأولى . ويدعو « هوسرل » هاتين العمليتين معاً ، بعملية التحويل الفينومينولوجي .

أما مهمة الحدس الفينومينولوجي ، فهي الاتصال بالأشياء ذاتها ، ليتعلم منها ما يمكن لها أن تعلمه إياه عن ذاتها . ولكن ، ما هي هذه الأشياء التي يتصل بها الحدس الفينومينولوجي ؟

يجب علينا ألا ننخدع بالألفاظ ، فالأشياء هي الظواهر في لغة «هوسرل» عبارة وماهياتها ، أي مضمونها العقلي .

وإذن ، إن مجال الحدس الفينومينولوجي هو كل الظواهر المعطاة للشعور ؛ وما وظيفة الفينومينولوجيا إلا اكتشاف عالم الظواهر هذا ، ووصفه بأكبر دقة ممكنة من جهة أولى ، ثم السعي إلى إدراك العلاقات التي تربط هذه الظواهر فيما بينها من جهة أخرى . وعندئذ ، فنحن لا نصل إلى حقيقة « العالم » فقط، بل نصل إلى الـ«أنا»الطبيعي وأفعاله أيضاً . ولكن هل تقف عملية التعليق عند هذا الحد ؟

الواقع ، ان هذا الـ «أنا» الطبيعي أشبه ما يكون بالـ «أنا موجود» الديكارتي . ولكن «هوسرل» يريد ان يوغل أكثر في عملية التعليق ، إذ أن هـذا الـ « أنا » الذي توقف عنده «ديكارت» ، ليس غير أنا جوهري لا يختلف عن أشياء العالم ، ولا بد له من أن يخضع لنفس المبدإ الذي خضع له العالم، ونعني بذلك : مبدأ التعليق . وعلى هذا النحو ، فإن « هوسرل » سرعان ما يصل إلى مجال الشعور الخالص المتعالي ، المؤلف من « الإنية » المتعالية ومن ظواهرها المتعالية الخالصة . وعند هذا الحد ، حد «الإنية» المتعالية ، يجد الوجود الأول اليقيني بيقين برهاني لا ينكر ، والذي لا يمكن للانكفاء الفينومينولوجي ان يتجاوزه .

بيد أن هذا ليس كل شيء ، فالبحث الفينومينولوجي لم ينته ، فهذه « الإنية » المتعالية ، تتضمن عدداً لا يحصى من « الإنيات » المتعاليـة الأخرى ، التي لا بد أن يكون وراء تعددها ، مبدأ يعمل على توحيدها ؛ وهذا المبدأ هو « الإنية » المطلقة، المكوّنة لكل شيء دون أن تكون مكوّنة في شيء، ألا وهي الله[1] .

جـ — الطريق إلى الذاتية البينية : ولكن إذا كانت هناك «إنية» بل «إنيات» أخرى ، فمن أين أتت هذه « الإنيات » إلى دائرة « الإنية » التي هي « إنيتي » ؟ وما هي التجربة التي تقوم بها « الإنيـة » لتحظى بوجود الآخر ، بل بوجود الآخر كـ«إنية» أخرى ؟

الحقيقة ، أنه سبق لـ «هوسرل» أن وجد عند تحليله لبنية «الإنية» المتعالية ، ان هناك شيئاً حاضراً لها وفيها كـ«عالم» ، كما وجد في هذا العالم الحاضر في « الإنية » المتعاليـة « مراكز منادية» ، هي النواة التي يصاغ منها عالم مشترك بين «الإنيات» جميعاً ، «إنيتي» أنا و «الإنيات» الأخرى .

أما هذا «العالم» فيدعوه «هوسرل» بـ « العالم الأولي » ؛

[1] ريجيس جوليفيـه Régis Jolivet في كتـابه « المذاهب الوجوديـة » Les Doctrines existentialistes ، ص ٣٥٧–٣٦٠ ، من منشورات الـ Éditions de Fontenelle عام ١٩٤٨ .

وتحليل هذا «العالم» يطلعنا على طبقتين فيه : طبقة « ما يخصني » من «العالم» الأولي ، وطبقة « ما لا يخصني » منه أو « ما هو غريب عني » فيه . فإذا صرفنا النظر عن كل « ما هو غريب » في تجربتي عن « العالم » ، بقيت لدينا تجربة « ما يخصني » منه.

وتتألف دائرة « ما يخصني » مما يلي :

أولاً — تيار حالاتي الشعورية الخالصة ، وهو مكوّن من وحدات بعضها حالات متحققة ، وبعضها حالات كامنة ؛

ثانياً — القصدية التي تتضمنها هذه الحالات الشعورية ؛

ثالثاً — بدني من حيث هو جسم متميز من بين جميع الأجسام الأخرى، ومن حيث أنه يزودني بالاحساسات المتطابقة مع التجربة ، ويكون حاضراً تحت تصرفي ، خلافاً للأجسام الأخرى، ومن حيث أنه موجود في «العالم» مثل سائر الأجسام الأخرى ؛

رابعاً — المنظومات التكوينية التي تساعدني على الإدراك ؛

خامساً — أنحاء وجودي ، وهي تتكون ابتداء من أفعالي الخاصة بي ، والتي تعطيها أسساً تقوم عليها ، وتؤدي إلى نشوء اقتناعات في ذاتي ، تجعلني شخصاً مقتنعاً ، فأكتسب بفضلها ، من حيث أنا قطب هذه الأفعال ، تحديدات خاصة بـ « الأنا » بصفة متميزة ؛

سادساً — الموضوعات المتعالية، مثل موضوعات «الحواس»

الخارجية ؛

سابعاً ـ كلية « العالم » بعد تحويله .

بيد أن « العالم » الأولي ، « عالم » الإنية وما يخصها ، لا يلبث أن يتوضّح فوقه معنى من المعاني ، فيصبح « العالم » ظاهرة من ظواهر العالم الموضوعي ، وهو واحد بالنسبة إلى كل فرد ، وفيه يبدو « الآخر » الذي هو أول في ذاته « أنا » آخر .

بيد أنه ، لكي يبدو لنا الأنا الآخر ، في هذا العالم الموضوعي ، لا بدّ لنا من تتبع « هوسرل » في تحليله لعمل القصدية بهذا الصدد .

ان هناك ضرباً من ضروب القصدية يدل على « الترافق بالوجود» وهو عبارة عن حدس بالمماثلة ، يطلق عليه «هوسرل» اسم « الشعور بالحضور » ، وهو « خلق أوليّ » في نظره .

يبدأ « هوسرل » بتحليل معنى « إنية أخرى » ، فيجد أن هذه التسمية ، إنما تدل بشقها الأول ، أي بلفظة « إنية »، على « إنيتي » أنا ذاتي ، حينما أتكوّن أنا ذاتي ، في دائرة « ما يخصني » الأولية . بيد أن شقها الآخر ، أي لفظة «أخرى» ، إنما تحيلنا إلى «الآخر» من حيث هو موضوع للقصد .

ولكي نفهم ذلك حق الفهم ، لا بد لنا من ضرب مثال على ذلك :

لنفترض إنساناً آخر داخلاً في حقل إدراكي ؛ إن هذا يعني في مجال التحويل الأولي ، أن هناك جسماً يتراءى في حقل إدراكي وما إدراكي له إلا إدراكي لطبيعتي الأولية . ان هذا الجسم ، بصفته جسماً أولياً، لا يمكن له ان يكون غير عنصر محدد لذاتي. ومن هذه الناحية ، فهو متعالٍ بصفته جسم الآخر، ولكنه محايث أيضاً، نظراً لأنه يتراءى في حقل إدراكي لطبيعتي الأولية . ولهذا فقد كان تعالياً محايثاً في وقت واحد. والحقيقة، أنه ما دام بدني وحده هو الذي يبدو لي (بصفته عضواً عاملاً) بدناً بالمعنى الصحيح للكلمة ، فقد كان لا بد لجسم الآخر ، أن يحرز هذا المعنى أيضاً، عن طريق انتقال إدراكي من بدني إليه. ونتيجة ذلك ، ان هناك تشابهاً يربط هذا الجسم الآخر بجسمي في الدائرة الأولية ، عن طريق حدس بالمماثلة ، أو شعور بالحضور ، كما يقول لنا « هوسرل » أيضاً .

أضف إلى هذا ، أن إدراك بدن الآخر عن طريق الحدس بالمماثلة ، إنما يعطينا فكرة عن المزاوجة البديئة ، وعن التمدد المتفرع عنها أيضاً . فما هي هذه المزاوجة ؟ ان المزاوجة هي ازدواج « إنيتي » الخاصة بي بـ «الإنية الأخرى» أو « إنية » الآخر ، في حقل ادراكي لطبيعتي الأولية . وهذا يعني انتقال المعنى من أحد عضوي المزاوجة إلى العضو الآخر ، اي من بدني إلى بدن الآخر. ولذلك لا يلبث جسم الآخر ان يكتسب

معنى البدن ، حينما يثبت وجوده بسلوكه هذا السلوك المتغير والذي يبقى في تطابق مع ذاته، برغم التغيرات التي تطرأ عليه؛ فنلمس حينذاك حياة نفسية مرافقة له، بل سائدة عليه. وعندئذ، ندرك الآخر كإنسان نفسي طبيعي مثلما أنا إنسان نفسي طبيعي ؛ ولا يلبث ان يصبح بما هو كذلك ، تعديلاً قصدياً في أناي ، الأمر الذي يضفي عليه صفة « ما يخصني » ، ويجعله مكوّناً لـ « ما يخصني » .

والواقع ، أن تكوّن الآخر في دائرة « ما يخصني » شبيه بتكون الماضي في قلب « ما يخصني » . إن الماضي يعطى لي في الحاضر عن طريق الذكرى ، فهو ماض حاضر في الوقت ذاته ، ولذلك كان تعديلاً لحاضري . كذلك وجود الآخر الذي أشعر بحضوره ، فهو يحلو وجودي الخاص بي ، بمعنى ما يخصني بصورة أولية ، فيتكون « أنا » مشعور بحضوره، يخص دائرة « ما هو غريب عني » ، وأنا لست إياه ، بل إنه هو تعديل لي .

ومن ناحية أخرى ، ان جسمي يعطى لي في نمط ما هو « هنا » ، في حين أن جسمه يعطى لي في نمط ما هو «هناك» .

بيد أن الـ «هناك» قابلة للتغير الحر بفضل الحالات الحشوية التي تتوالى فيّ ، بحيث يمكن ان تصبح الـ « هناك » هنا ،

بمجرد تغييري لموقفي ، وبمجرد إمكاني أن أنتقل إلى « هناك »، بل وأن أحتل أي « هنـاك » في المكان . ولكنني لا أدرك ذاتي فقط على هذا النحو ، بل إنما أدرك الآخر عليه أيضاً . انني أدركه ولديـه ظواهر كالظواهر التي لدي ، وأدرك ان باستطاعته أن يكون هو أيضاً « هنـا مطلق » مثلما أنا « هنا مطلق»، وان بإمكانه أن يجعل الـ «هنا» هناك ، وأن يحتل أي « هناك » في المكان .

وبهذا يتحقق ضرب من المزاوجة ، فتستطيـع « الإنيـة » أن تخرج من الأنا وحدية ، لتلقى الآخر ، بل كل آخر؛ لتلقى « إنية » أخرى لا تشبه « إنيتي » ، بل تميل إلى ذاتي بمعناها التكويني ، لأنها «انعكاس» لها . وعلى هذ النحو، يمكن تكوين مجال جديد من « ما هو غريب عني » ، فلا يبقى الآخرون في حالة انعزال عني، بل يتكون في دائرة « ما يخصني » معشر من الأنوات ، أنا واحد فيه . وعندئذ ، تنشأ دائرة امتـلاك ذاتية بينية ، يتكون فيها العالم ، وتشكل « نحن » متعالياً . وهنا لا يعود العالم عالياً بالنسبة إلى الذاتية البينية ، بل يصبح متضمناً فيها ، بصفته تعالياً « ..يناً » ؛ وتكون نتيجة ذلك، قيام الانسجام بين «الإنيات»[1].

---

1 ادموند هوسرل : تأملات ديكارتية ، من الفقرة (٤٢) إلى الفقرة (٥٥).

جـ – الطريق إلى العالم الموضوعي[1] : ان أول ما يتكون كمشاركة في الذاتية البينية ، هو وجود « الطبيعـة » العام ، ويشمل جسم الآخر وأناه النفسي الطبيعي ، وقـد تزاوج مع أناي النفسي الطبيعي .

وأنا ، حينما أدرك بدن الآخر ، وأناه النفسي الطبيعي ، بل حينما أدرك الآخر « هناك » ، إنما أشعر بعمله على « الطبيعة » التي يدركها ، وعلى ذات «الطبيعة» التي يخصها هو الـ «هناك»، والتي هي « طبيعتي » الأولية أيضاً . انها « الطبيعـة » ذاتها ، ولكنها معطاة في نمط « كما لو أنني كنت أنا في مكان هذا البدن الآخر » .

وعلى هذا النحو ، فما يؤلف « طبيعتي » بمجموعه ، هو ما يؤلف «طبيعة» الآخر بمجموعه بالذات . بيد أن هذا لا يصدق على الآخر فقط، بل يصدق على كل آخر أيضاً. وهذا ما يؤدي إلى أن تتكون « الطبيعة » كهوية ناتجة عن تعـددات كثيرة

---

[1] يجدر بنا ان ننبه القارىء إلى أن « هوسرل » يقسم الفينومينولوجيا إلى قسمين : ١– الإنية المتعالية و ٢ – الذاتية البينية ، ويبحث مسألة موضوعيـة العالم في القسم الثاني . غير أننا وجدنا ، بالرغم مما في وجهة نظر « هوسرل » من أسباب تدعوه إلى ذلك ، أن من الأصلح ان نفصل، ولو شكلياً، بحث العالم الموضوعي عن بحث الذاتية البينية ؛ لأن هذا أجدر في لفت نظر القارىء ، ولا سيما القارىء الذي ليست لديه فكرة ما عن الفينومينولوجيا ، إلى طرح هـذه المسألة لدى « هوسرل » .

وغنية ، تعطى لي على شكل « ما يخصني » . ان هـذه الهوية القائمة بين طبيعتي الأولية ، والطبيعة كما يتصورها الآخرون ، هي هوية ضرورية ، تبعـاً للهوية القائمـة بين الشعور بالحضور والحضور المرافق له .

وإذن ، فلنا ملء الحق في أن نتكلم عن ادراك الآخر ، وعن ادراك العالم الموضوعي ، وعن ادراكي للآخر من حيث أنه نفس ما أنا إياه . وهذا يكشف لنا عن أن القصدية تدخل في بنية كل ضرب من ضروب الإدراك هذه ، وعن ان الآخر يوجد الآن مثلي ، في داخل العالم الذي أصبح موضوعياً .

وعلى هذا النحو ، تنشأ «طبيعة موضوعية » فوق «الطبيعة» المكونة تكويناً أولياً ؛ ويكون شعوري بحضورها نتيجـة لتجربتي عن الآخر . بيد أن هاتـين الطبيعتين تشكلان هوية ذات وحدة تركيبية ، وتكونان الموضوع الطبيعي الموحّد ، المعطى في أنماط تصور الآخر الممكنة ؛ وهذا ينتهي إلى تطابق عالم الآخرين مع عـالمي ، وتطابق ظواهر عالمهم مع ظواهر عالمي .

غير أن هذه الطبيعة لا تلبث أن تأخذ لها صورة زمانية ، عن طريق تصوراتي (اعادات الحضور) المتتابعة والمنفصلة . إن هذه التصورات وإن كانت منفصلة ، فهي خاضعة لتركيب موحّد ، يربط فيما بينها ، ويرافقه شعوري البديهي بأنهـا لا

تزال هي ذاتها ؛ الأمر الذي ينتهي بي إلى إنشاء صورة زمانية تتكرر فيها التصورات ، دون أن تتكرر هي ذاتها ، وهي صورة مملوءة بذات المضمون . وهذه الصورة هي للتوصلن الموضوعي الذي يربط بين الأفراد ، كما ربط بينهم العالم من قبل .

وإذن ، فقد اتضح لنا الآن ، كيف يمكن أن تقوم مشاركة بين ال «أنا» وال «أنت» في عالم موضوعي . ان هذا النوع من المشاركة يؤدي إلى نشوء المجتمع والحياة الاجتماعية ، بل إلى نشوء مجتمعات كثيرة ، لكل منها حياته الاجتماعية ، المختلفة في قليل أو كثير عن حياة المجتمع الآخر ، كما ان له أيضاً ثقافته الخاصة به ، والتي يدركها كل فرد من أفراده بصورة مباشرة ، بل يحيا فيها ، ويتنفس في جوها[1].

وإذا أمكن قيام المشاركة بين الأنوات في العالم الموضوعي ، وأمكن قيام مجتمعات ذات ثقافات متقاربة ، فهذا لا بد أن ينتهي إلى تطابق التصورات ، وإلى إمكان قيام العلم ومشروعيته .

وهكذا ، لا يمكن الشك بأن العلوم الجزئية المتفرقة ، إنما تقوم على أسس وطيدة ، برغم أنها لم تقم بهذا التحليل

---

١ ادموند هوسرل : تأملات ديكارتية ، من الفقرة (٥٥) إلى الفقرة (٥٨).

الفينومينولوجي الصابر الدائب ، هي نفسها . انها تقوم على أساس من الواقع ، غير أنه واقع مثالي، محله تصورات الذاتية البينية ، وعالمها المشترك .

٣ — طرق الفينومينولوجيا الفرعية

بيد أن الفينومينولوجيا لم تبق على الحال الذي تركها « هوسرل » عليه ، فقام هناك باحثون كثيرون ، أثناء حياته وبعد موته ، يضطلعون بالمهمة التي ألقاها على عاتقهم. والحقيقة ، أن الفينومينولوجيا قد سارت في طريقين فرعيين كبيرين ، ما لبثا أن تفرعا هما أيضاً إلى فروع . ان الفرع الأول هو فرع فلسفي خالص، والفرع الثاني هو فرع علمي تطرق إلى الأبحاث الانسانية .

أ — الفينومينولوجيا والفلسفة : اتخذت الفينومينولوجيا أشكالاً مختلفة في الأبحاث الفلسفية ؛ فظل بعضها يتابع اتجاه المؤسس الأول ، مثل الفيلسوف الألماني « ماكس شلر » المولود في مدينة « مونيخ » عام ١٨٧٤ ، والمتوفى في مدينة « فرانكفورت » عام ١٩٢٨ .

بيد أن الفينومينولوجيا لم تبق محصورة في هذا النطاق ، بل جاوزته إلى الفلسفة الوجودية ، ولا سيا لدى « هيديغر » و « سارتر » و « غبرييل مارسيل » . كما ان أبحاث « ميرلو بونتي »

هي أبحاث فينومينولوجية خالصة. أضف إلى ذلك، أن الفيلسوف « نقولاي هارتمان » Nicolai Hartmann قد استفاد من الفينومينولوجيا ومنهجها في أبحاثه ، فطبقها في دراساته الميتافيزيقية ، كما استفاد منها الفيلسوف الانكليزي « مور » G. E. Moore في واقعيته الجديدة .

ب — الفينومينولوجيا والعلوم الانسانية : لم يقتصر تأثير الفينومينولوجيا على الفلسفة ، بل تعداها إلى العلوم التي تتخذ من الانسان موضوعاً لدراساتها. فقام بعض علماء النفس وبعض علماء الاجتماع وبعض علماء التاريخ ، يحاولون تحقيق حلم « هوسرل » في تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراساتهم المختلفة . وهذا ما حدا بـ «جان ليوتار» إلى القول : « ليست مسألة العلوم الانسانية ملحقة بالتفكير الفينومينولوجي ، بل يمكننا خلافاً لذلك ان نقول عنها : إنها بمثابة المركز لها[1] ».

والحقيقة ، ان العلوم الانسانية من تاريخ وعلم نفس وعلم اجتماع ، كانت في أزمة في ذلك الحين ؛ فعلم النفس يريد أن يرجع كل شيء إلى العنصر النفسي ، وعلم الاجتماع إلى العنصر الاجتماعي ، والتاريخ إلى نسبية التطور التاريخي . وبهذا هدم كل منها المبادىء والمقولات المنطقية التي يقوم عليها ، فأدى

---

١ جان ليوتار : المصدر المذكور ص ٤٧ .

ذلك إلى هدمه بالذات . وهـذا ما أدى إلى ضرورة قيـام الفينومينولوجيا التي هي منطق الأبحاث المنطقية ذات التجربة والحكم[١] . ولكنه ليس منطقاً صورياً ولا ميتافيزيقياً ، بل منطق أساسي ، يبحث عن الكيفيـة التي يمكن بها أن تقوم الحقائق في الواقع ، بالنسبة إلينا . فليس الأمر أمر دراسـة اختبارية ، بل أمر إقامة ما يجب أن يكون على ما هو كائن . فمن الحكم الصحيح ، ينبغي لنا أن نمضي إلى ما يحياه بالفعـل ذلك الشخص الذي يحكم . وهذا ما يفضي بنا إلى ضرورة دراسة الشعور دراسة وصفية دقيقة ومرنة ، تقوم عـلى أساس من التحويل الفينومينولوجي، وتتخذه فرضية تساعدها على العمل[٢] .

ولا شك ان العلوم الانسانية التي تجعـل من الانسان موضوعاً لدراستها ، بحاجة إلى الفينومينولوجيا، لتدرس الشعور دراسة صحيحـة ، فتستطيـع حينذاك أن تفهم المصـدر الذي تصدر عنه كل حادثة إنسانية ، دون أن تلجـأ إلى ضروب التأويل المعروفة .

تيسير شيخ الأرض
مجاز في الآداب (فلسفة)
خريج المعهد العالي للمعلمين بدمشق
مدرس التربية وعلم النفس في دار المعلمين الابتدائية بدمشق

١ نفس المصدر ص ٤٧و٤٨ .
٢ المصدر المذكور ص ٤٨ .

تأملات ديكارتية

المدخل

١ – « تأملات » ديكارت نموذج أصيل لعودة الفلسفة إلى ذاتها

اني سعيد لتمكني من الكلام عن الفينومينولوجيا المتعالية، في هذه الدار الجليلة، من بين جميع الدور التي تفتح فيها العلم الفرنسي. ان هناك أسباباً خاصة تدعوني لذلك؛ فالفينومينولوجيا مدينة بالاندفاعات التي تلقتها من جديد لـ«رينيه ديكارت[١]» أكبر مفكري فرنسا. ان الفينومينولوجيا

---

١ رينيه ديكارت René Descartes فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر النهضة، عاش من عام ١٥٩٦ إلى عام ١٦٥٠ ميلادية، وقضى حياته في الأسفار والالتحاق بالجيوش. وصلت إليه الفلسفة القديمة فراعه ما فيها من تضارب في الآراء، وتناقض في الأقوال، فأراد أن يجد له منهجاً ينتهي به إلى الحقيقة الاكيدة، فهداه تفكيره إلى منهج في الشك المؤقت، اعتمده أساساً لفلسفته. وهو يصف لنا حياته الروحية هذه، في كتابه المشهور « مقال في المنهج » Discours de la Méthode، حيث نراه وقد اتخذ لنفسه قاعدة الوضوح والتميز، لتفريق بين الأفكار الصحيحة والخاطئة. ان هذه القاعدة هي التي قادته إلى الركيزة التي أقام عليها فلسفته، ونعني بها عبارته المشهورة: « انني افتكر، فأنا إذن موجود »، تلك العبارة التي وجد أنها من الوضوح والتميز، بحيث لا يمكن أن يتطرق إليها الشك، على الاطلاق. وسنرى أن « هوسرل » سيسلك نفس السبيل لتحديد نقطة البدء في التفكير الفلسفي، فهو يستلهم « ديكارت »، وإن كان يحاول تصحيحه تصحيحاً جذرياً. وهذا ما حدا به إلى تسمية كتابه هذا بـ « تأملات ديكارتية ». (المترجم)

الناشئة قد تحولت عن طريق دراسة «التأملات[1]» التي كتبها «ديكارت» ، إلى نموذج جديد من نماذج الفلسفة المتعاليـة . واننا نستطيع ان ندعوها ديكارتية جديدة على وجه التقريب، رغم انها وجدت نفسها مقسورة على اطّراح جميع المضمون المذهبي المعروف عن الديكارتية تقريباً ؛ والسبب الذي يدفعنا إلى ذلك ، هو أنها توسعت ببعض الموضوعات الديكارتية توسعاً جذريّاً .

انني أعتقد انني أستطيع في هذه الظروف ، أن أكون على يقين سلفاً ، من أنني سأجد لديكم حفاوة ملائمة ، إذا ما اخترت من بين موضوعات « تأملات في الفلسفة الأولى » كنقطة انطلاق لي ، تلك التأملات التي لها قيمة خالدة في نظري ، وإذا ما حاولت ان استخرج فيما بعد ، الصفات المميزة التي تتصف بها ضروب التحول ، وأنواع التجديد ، التي أدت إلى ميلاد المنهج المتعالي[2] والمسائل المتعالية .

ان كل مبتدىء في الفلسفة يعرف سلسلة الأفكار الواردة

---

[1] كتاب « ديكارت » الأساسي في الفلسفة ، وعنوانـه « تأملات في الفلسفة الأولى » . (المترجم)

[2] المنهج المتعالي هو المنهج الذي يعلق كل معرفة مهما كانت ، في سبيل الوصول إلى الإنية المتعالية ، ودراسة الكيفية التي تدرك فيها هذه الإنية مدلولات الأشياء، عن طريق حدس الماهيات،ودون اللجوء إلى التجربة . (المترجم)

في «التأملات» ، المسترعية للانتباه ، والمثيرة للدهشة . فلنتذكر الفكرة الموجهة منها : انها تستهدف إصلاح الفلسفة اصلاحاً كلياً ، لتجعل منها علماً قائماً على أسس مطلقة[1] . وهذا الأمر يتضمن ، بحسب رأي « ديكارت » ، القيام بإصلاحات موازية في جميع العلوم ، إذ ان هذه العلوم في نظره ، أعضاء علم كلي هو الفلسفة . ان العلوم لا يمكن ان تصبح علوماً حقيقية إلا بالوحدة التنظيمية للفلسفة . ولكننا إذا نظرنا إلى هذه العلوم في صيرورتها التاريخية ، رأينا أن طابع الحقيقة ينقصها ، ذلك الطابع الذي يتيح لها ان ترد بصورة كاملة ، وفي نهاية التحليل ، إلى حدوس مطلقة لا يمكن تجاوزها . من أجل ذلك ، أصبح من الضرورة بمكان ، إعادة إنشاء البناء الذي يتطابق مع فكرة الفلسفة المنظور إليها وكأنها الوحدة الكلية للعلوم ، القائمة على أساس له طابع المطلق . إن ضرورة إعادة البناء هذه ، وقد فرضت نفسها على « ديكارت » ، ما لبثت ان تحققت لديه على شكل فلسفة متجهة نحو الذات .

ففي المكانة الأولى ، يجب على من يريد أن يصبح فيلسوفاً في الحقيقة ، أن ينطوي على ذاته ، مرة في حياته ، وأن يحاول ان يقلب في داخل نفسه ، جميع العلوم المتقبلة حتى ذلك الحين ،

---

[1] وهذا ما يقوم به « دوسرل » أيضاً في مقاله « الفلسفة كعلم دقيق » Philosophie als strenge wissenschaft . (المترجم)

وأن يحاول من ثمت إعادة بنائها . ان الفلسفة ـالحكمةـ عمل شخصي من أعمال الفيلسوف ، على نحو من الأنحاء . ان هذه الفلسفة ينبغي أن تنشأ بما هي فلسفته هو، وأن تكون حكمته هو ، ومعرفته هو ؛ وهي بالرغم من أنها تسعى إلى ما هو كلي ، فإنها تظل من تحصيله ، ويظل من واجبه أن يبررها منذ مصدرها ، وفي كل مرحلة من مراحلها ، باعتماده على حدوسه المطلقة . ومنذ اللحظة التي قررت أن أسعى فيها إلى هذه الغاية ، تقريراً يمكنه ان يقودني وحده إلى الحياة ، وإلى التوسع الفلسفي ، إنما كنت قد قررت بذلك ، ما في مادة المعرفة من فقر . ومنذ ذلك الحين ، بدا لي أنه لا بدّ لي أن أتساءل قبل كل شيء عن السبيل الى إيجاد منهج يعني اتجاهاً في المسير ، أتبعه فأصل إلى العلم الحقيقي . إذن ، ان تأملات «ديكارت» لا تبغي أن تكون عملاً خاصاً من أعمال الفيلسوف «ديكارت» بصورة خالصة؛ وهي أيضاً أقل من أن تكون نهجاً أدبياً ، كان يلجأ إليه لعرض نظراته الفلسفية ؛ بل ان هذه التأملات خلافاً لذلك ، ترسم النموذج الأصيل لنوع التأملات الضرورية لكل فيلسوف يبدأ عمله، تلك التأملات التي تستطيع وحدها ان تولد فلسفة من الفلسفات[1].

---

١ في سبيل دعم هذا التأويل راجع « رسالة المؤلف إلى مترجم المبادىء » لـ (ديكارت) .

وإذا نظرنا الآن إلى مضمون «التأملات» الغريب في نظرنا، وجدنا فيه عوداً ثانياً إلى «أنا» الفيلسوف ، بمعنى جديد وأبعد عمقاً ، وهو عود إلى « أنا » الأفكار cogitationes الخالصة . ان هذا العود يحصل بمنهج الشك ، المعروف تمام المعرفة ، والغريب أشد الغرابة . وما دام هذا العود لا يعرف هدفاً له غير هدف المعرفة المطلقة ، فإنه يمتنع عن تقبل أي شيء على أنه موجود ، إن لم يكن تماماً في حرز حريز ، من كل إمكانية تضعه موضع الشك . انه يخضع إذن إلى نقد منهجي يتعلق بإمكانيات الشك، التي يستطيع أن يأتي بها كل ما يبدو أكيداً في عالم التجربة والفكر ؛ ويحاول أن يكسب - إذا كان ذلك ممكناً - مجموعاً من المعطيات ذات البداهة المطلقة، عن طريق نفي كل ما يمكن ان يؤدي إلى إمكانية من إمكانيات الشك . وإذا طبقنا هذا المنهج على يقين التجربة الحسية ، التي نعطى فيها العالم في الحياة الجارية ، فإن هذا اليقين لن يقف في وجه النقد. وإذن ، يجب أن يوضع وجود العالم موضع التعليق[1] ، في هذه

---

[1] يجب علينا ألا ننسى أن الفينومينولوجيا بما هي منهج من مناهج التفكير ، تتوخى الوصول إلى الحقائق الأساسية ، وجعل أمر اكتسابها وتبريرها بصورة برهانية ممكناً . وهـذا ما أدى بـ « هوسرل » إلى وضع قاعدته الأساسية بهـذا الصدد ، وهي التوجه نحو الأشياء ذاتها ، لتكون هي ذاتها المرجع الأخير لما نتعلمه منها ، دون التأثر بحكم سابق ولا بنظرية سبق تصورها عن الواقع . تلك هي نقطة البداية التي انطلق منها «هوسرل»،وهي تتضمن مبدأين أساسيين :ــــ

المرحلة ، منذ البداية . وفيما يتعلق بالحقيقة المطلقة ، والتي لا يتطرق إليها الشك ، فإن الذات المتأملة لا تستبقي غير ذاتها ، بما هي أنا خالص لأفكارها ؛ انها تستبقي ذاتها، وكأنها موجود لا يتطرق إليه الشك، ولا يمكن حذفه ، حتى ولو لم يكن هذا العالم موجوداً . ومنذ هذا الحين ، فإن الأنا المحوّل[1] على هذا النحو، سيحقق نمطاً أنا وحديّاً[2] من التفلسف . انه سيبحث عن

أ - المبدأ الأول سلبي، وقد اطلق عليه «هوسرل» اسم «التعليق» Epoché، وهو يقوم على نبذ كل أمر لا يمكن التحقق منه بصورة برهانية، أو بمعنى آخر كل ما لا يمكن التحقق منه بصورة تجعل نقيضه مستحيل التصور على وجه الاطلاق . وهذا يشمل كل ما في العالم حتى ذات الفيلسوف . ولكن الفيلسوف لا يريد مع ذلك، ان يحذف وجود المدركات، ولا يريد كذلك أن يرى في عملية الإدراك وهماً وضلالاً؛ بل كل ما يبغيه هو أن يترك البحث في أمر وجود العالم - الذي لا يدركه إلا عن طريق الأفكار أو الماهيات - معلقاً ، ريثما يتأكد من كيفية إدراك الماهيات التي يدركها مباشرة . ودراسة إدراك الماهيات تقودنا إلى المبدأ الثاني .

ب - أما المبدأ الثاني فإيجابي، ويطلق عليه «هوسرل» اسم «الحدس»، ومهمته الأساسية إدراك الأشياء بصورة مباشرة، بحيث يكون وحده الينبوع الأول لكل يقين . ولكن ماذا يعني «هوسرل» بالأشياء ؟ انه يعني بها «الظواهر» التي تتراءى على شكل أفكار أو ماهيات . وهذا يعني في نهاية التحليل ، ان الحدس في الفينومينولوجيا هو حدس الماهيات . (المترجم)

١ الأنا المحوّل réduit هو الأنا بعد حذف كل معرفة اختبارية منه. (المترجم)

٢ الأنا وحدية solipsisme مذهب فلسفي يعتقد أنصاره أن الأنا الفردي وحده موجود، وأن المرء لا يمكن أن يدرك شيئاً سواه وسوى الحالات الذاتية التي تطرأ عليه بين حين وحين، وان هذا الادراك هو الحقيقة كل الحقيقة ، وان أنوات الآخرين التي يتصورها الأنا الفردي لا تختلف في حقيقتها عن ←

سبل ذات طابع برهاني ، يستطيع عن طريقها ، أن يجد في داخله الخالص ، خارجية موضوعية . اننا نعرف كيف نهج « ديكارت » ، فاستنتج وجود الله ومطابقته مع الحقيقة قبل كل شيء، واستنتج فيما بعد وبالاستناد إليهما الطبيعة الموضوعية، وثنائية الجواهر المحدودة[1] ؛ وبكلمة مختصرة ، كيف استنتج الحقل الموضوعي للميتافيزيقا والعلوم الوضعية ، كما استنتج هذه العلوم ذاتها . ان جميع هذه الاستنتاجات تمت كما يجب ان تتم ، بحسب المبادىء المحايثة[2] للأنا ، والتي هي فطرية فيه .

خيالات الأحلام. والمعروف لمن اطلع على تاريخ الفلسفة، انه ما من فيلسوف قال بهذا المذهب بصورته الخالصة غير الطبيب «كلود برونيه» Claude Brunet في كتابه «يوميات طبية» Journal de Médecine الصادر عام ١٦٨٦ ؛ غير أن بعض الفلسفات، ولاسيما المثالية، تقترب منه في قليل او كثير. (المترجم)

١ المعروف ان « ديكارت » قد شك في كل شيء، ثم وجد يقينه في عبارته المشهورة: « أنا أفكر إذن أنا موجود »، فأثبت بذلك وجوده كذات كل ماهيتها التفكير . ولكنه ما لبث أن وجد بين أفكاره فكرة الكمال، فتساءل عن المصدر الذي أتته منه؛ ووجد انه ناقص ولا يمكن أن يكون مصدر هذه الفكرة، فقال: إذن، لا بد من وجود كائن كلي الكمال وضع فيْ هذه الفكرة ؛ فاستنتج بذلك وجود الله . ومن هذه الفكرة انطلق ليثبت وجود العالم . لاحظ أن الكامل لا يمكن أن يخدعه فيما يتراءى له من صور الكائنات، وان كماله وصدقه ضامنان لصحتها، فأثبت بذلك وجود العالم . (المترجم)

٢ كلمة محايث immanent توضع عادة في مقابل كلمة متعال transcendanta وهي تشير إلى المبادىء الموجودة في صلب التجربة . (المترجم)

٢ ــ ضرورة البدء بدءا جذرياً جديدا في الفلسفة

ان كل ما ذكرناه يمت إلى «ديكارت» . غير أننا نتساءل : هل يستحق منا النصب ، أن نسعى إلى اكتشاف معنى خالد ، يختبيء وراء هذه الأفكار؟ وهل هذه الأفكار ما زالت قادرة على نقل قوى جديدة حية إلى زماننا ؟

انها حادثة تدعو إلى التفكير بكل تأكيد؛ فالعلوم الوضعية قد اهتمت أقل اهتمام بهذه «التأملات» ، التي كان ينبغي لها مع ذلك ، أن تقدّم إليها أساساً عقليّاً مطلقاً . صحيح ان هذه العلوم شعرت في ايامنا هذه ، بما يعيقها عن تقدمها من جراء الغموض الذي يسود أسسها ذاتها ، بعد أن نمت نمواً رائعاً خلال ثلاثة قرون . بيد انها لم تفكر بالرجوع إلى « تأملات ديكارت » ، حتى في المجال الذي تحاول فيه أن تجدد أسسها . ومن ناحية أخرى، فمما يسترعي النظر ، ان تصبح «التأملات» عصرية في الفلسفة ، وأن يكون هذا على نحو خاص كل الخصوصية ، وذلك بفضل عود هذه « التأملات » إلى الـ « أنا أفكر » الخالص ، على وجه دقيق .

ان «ديكارت» قد افتتح نموذجاً جديداً في الفلسفة. فهي قد غيرت بمجيئه من مجراها تغييراً كلياً ، وانتقلت انتقالاً أساسيّاً من النزعة الموضوعية الساذجة ، إلى النزعة الذاتية المتعالية ، التي يظهر انها تسعى مع ذلك ، إلى شكل نهائي ، رغم المحاولات

التي لا تني تتجدد بدون انقطاع ، وتظل ناقصة أبداً . أليس لهذا السعي الدائم من معنى خالد ؟ ألا يتضمن مهمة رفيعة يفرضها علينا عن طريق التاريخ ذاته ، ونحن جميعاً مدعوون إلى المشاركة فيها ؟

إن حالة الانقسام التي نجد عليها الفلسفة في الوقت الحاضر ، والنشاط المضطرب الذي تبذله ، إنما يدعواننا إلى التفكير. فمن وجهة النظر المتعلقة بوحدة العلم ، لا تزال الفلسفة الغربية، منذ منتصف القرن الأخير ، في حالة من الانحطاط الظاهر ، بالنسبة إلى العهود السابقة . ان الوحدة قد اختفت في كل مكان، سواء في تحديد الغاية أم في طرح المسائل ووضع المنهج . ان الايمان الديني تحول أكثر فأكثر إلى مواضعة خارجية ، في بدء العهد الحديث ، ثم ما لبث إيمان جديد أن أمسك بالانسانية العاقلة ورفعها ، وهذا هو الايمان بالفلسفة وبالعلم المستقلين . ومنذ ذلك الحين ، وجب على الثقافة الانسانية بأجمعها أن تقاد وأن توضّح بنظرات علمية ، وأن تُصلح وتحوّل إلى ثقافة جديدة ومستقلة من جراء ذلك .

إن هذا الايمان الجديد قد أُصيب بالفقر بين حين وحين ، فكفّ عن أن يكون إيماناً حقيقياً؛ وليس ذلك بدون سبب. ماذا نملك في الواقع ، عوضاً عن فلسفة واحدة حية ؟ اننا نملك انتاجاً للآثار الفلسفية ، لا يني ينمو إلى حد لانهائي ، ولكنه

ينقصه الرابط الداخلي. إن لدينا ما يشبه ضروب عرض المذاهب وألوان نقدها ، وما يشبه التعاون الحقيقي والتعاضد في العمل الفلسفي ، عوضاً عن النزاع الجدي بين النظريات المتضاربة، التي تدل خصومانها ذاتها دلالة كافية ، على تضامنها الداخلي ، وعلى الأسس المشتركة فيما بينها ، وعلى إيمان أصحابها الذي لا يتزحزح بفلسفة حقيقية . ما من جهود متبادلة، ولا شعور بالمسؤوليات، ولا روح تعاون جدي ، ترمي إلى نتائج ذات قيمة ، بصورة موضوعية، أي إلى نتائج صفّاها النقد المتبادل، وأصبح بمقدورها أن تقاوم كل نقد لاحق ، ـ لم يعد هناك شيء من هذا له وجود . فكيف يكون بالامكان أيضاً، أن يكون هناك بحث وتعاون حقيقيان ؟ أليس هناك من الفلسفات بقدر ما هناك من فلاسفة على وجه التقريب ؟ ان هناك أيضاً بالتأكيد مؤتمرات فلسفية ؛ ولكن الفلاسفة هم الذين يلتقون فيها ، لا الفلسفات . ان ما ينقص هذه الفلسفات ، إنما هو « محل » روحي عام يتاح لها فيه أن تتلامس فيما بينها ، وأن يخصب بعضها بعضاً . ربما كانت الوحدة محفوظة على شكل أحسن في داخل بعض « المدارس » أو « النزعات » ؛ بيد أن هذه النزعة الانفصالية ذاتها ، تتيح لنا أن نحافظ على ما يميز الوضع العام للفلسفة ، بل على الأقل في نقاطها الجوهرية .

أليس هذا الوضع الراهن المشؤوم إلى حد بعيد ، شبيهاً

بالوضع الذي صادفه « ديكارت » في شبابه ؟ ألم يحن الوقت لاحياء نزعته الاصلاحية في الفلسفة ؟ ألا ينبغي لنا بدورنا ، ان نخضع الانتاج الفلسفي الهائل ، الذي ينتج في أيامنا هذه ، إلى انقلاب ديكارتي ، وأن نباشر بـ « تأملات في الفلسفة الأولى » جديدة ؟ ألا ينبغي لنا أن نخضعه لذلك ، بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة ، ومن البدايات الجديدة ، ومن الأبحاث الأدبية الدارجة ، التي لا تهدف إلى الجهد ، بل إلى « التأثير » ؟ أليست فوضى الوضع الراهن ، نتيجة لفقدان اندفاعات « التأملات » لما كان فيها من حيوية أولى ، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية ؟ ما المعنى الجوهري لكل فلسفة حقيقية ؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن ، في سبيل أن نجعل منها علماً مستقلاً استقلالاً حقيقيّاً ، يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها ، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق ؟ أليست هذه الضرورة ، التي لا يعتقد أحد أنه مبالغ فيها ، تمتّ إلى جوهر كل فلسفة حقيقية بالذات ؟

إن الحنين إلى فلسفة حية ، قد أدى في أيامنا هذه ، إلى نهضات كثيرة . اننا نسأل : ألا تقوم النهضة الوحيدة، المنتجة حقّاً ، على إثارة « تأملات ديكارت » من جديد ، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك ، وإنما لكي نكشف قبل كل

شيء ، عن المعنى العميق للعود الكامل إلى ال « أنا أفكر » الخالص ، ولكي نحيي من بعد الثمار الخالدة التي تصدر عنه ؟ ان هذا هو على الأقل ، الطريق الذي قادنا إلى الفينومينولوجيا المتعالية .

اننا سوف نجتاز هذا الطريق معاً . واننا سنحاول أن نتأمل على نحو ما تأمل « ديكارت » ، كفلاسفة يبحثون عن نقطة انطلاق أولى ، ليست في متناولهم بعد . وانه لبديهي أن نتقيد بيقظة نقدية كبيرة ، وأن نكون على استعداد دائماً، لتحويل الفلسفة الديكارتية القديمة ، حينما نشعر بالضرورة تدعونا لذلك . انه يجب علينا أيضاً ، أن نجنح إلى الوضوح ، وأن نتجنب بعض الأخطاء المغرية ، التي لم يعرف لا «ديكارت» ولا خلفاؤه ، أن يتجنبوا الوقوع في شراكها .

التأمل الأول

الطريق إلى الـ « انا » المتعالي

٣ ـ الثورة الديكارتية والفكرة الغائيـــة من الأساس المطلق للمعرفة

اننا كفلاسفة يتبنون مبدأ ما يمكن ان ندعوه : مذهب اصلاح نقطة البدء ، سوف نبدأ كل لذاته وبذاته ، بألاّ نأخـذ مأخذ الاعتبار ضروب الاقتناع التي تقبلناها حتى الآن ، وألاّ نتقبل بصفة خاصة حقائق العلم كمعطيات. فكما فعل «ديكارت» دعونا نسير في تأملاتنا ، مرجهين بفكرة علم صحيح ، قائم على أسس ثابتة ثباتاً مطلقاً ، من جراء فكرة العلم الكلي . بيد ان هناك صعوبة تواجهنا . اننا حينما ننحي العلوم (لا نتقبل قيمة لأي منها) ، فإنه لن يعود هناك شيء يمكن أن يقدم لنا مثالاً عن العلم الحقيقي . ألا نستطيع حينئذ، ان نرتاب بهذه الفكرة ذاتها ، أي بفكرة علم قائم على أساس مطلق ؟ وهل تدل هذه الفكرة على فكرة غائية مشروعة ، هي غاية ممكنة مقترحة على

نظام من الأنظمة العملية الممكنة ؟ انه لبديهي اننا لا نستطيع ان نسلم بذلك منذ البداية، واننا نستطيع أيضاً أقل من ذلك، ان نعترف بمعيار من المعايير يسود البنية المزعوم انها طبيعية ، والتي يجب ان تخص العلم الحقيقي بما هو علم حقيقي . ان هذا يدعونا إلى أن نتخذ سلفاً مذهباً منطقيًّا كاملاً ، ونظرية في العلوم كاملة ، في حين أنه ينبغي لهما بدورهما ، أن يكونا مشمولين بالثورة الديكارتية .

ان « ديكارت » نفسه قد اتخذ مقدّماً ، مثالاً أعلى علميًّا، هو المثال الأعلى للهندسة ، بل على الأصح للفيزياء الرياضية[1]. ان هذا المثال الأعلى قد أثر تأثيراً مشؤوماً لمدة قرون . ان ما يشهد على أن « ديكارت » قد تبناه دون نقد سابق ، لا تزال « التأملات » تعاني آثاره أيضاً . كان يبدو لـ « ديكارت » انه من الطبيعي أن يتخذ العلم الكلي شكل نظام استنتاجي ، يقوم كل بنائه ، بحسب النظام الهندسي ، على أساس من البديهيات ، يكون قاعدة مطلقة للاستنتاج . ان بديهية اليقين المطلق بالأنا ومبادئه البديهية الفطرية ، تقوم لدى « ديكارت » بالنسبة للعلم الكلي ، بدور شبيه بالدور الذي تقوم به البديهيات الهندسية في الهندسة . بيد ان الأساس أعمق هنا أيضاً مما هو في

---

[1] هي الفيزياء التي يعبر عن قوانينها بمعادلات رياضية . (المترجم)

الهندسة ، وهو مدعو إلى أن يؤلف الأساس الأخـــير للعلم الهندسي ذاته .

أما فيما يتعلق بنا نحن ، فإنه ينبغي لكل هذا ألاّ يؤثر فينا على الاطلاق . اننا كفلاسفة لا نزال نبحث عن نقطة ابتـداء لنا ، لا نتقبل أي مثال أعلى من العلم المياري ، على أنه ذو قيمة ؛ اننا لا نستطيع أن نحصل على هذا المثل الأعلى ، إلا بقدر ما نستطيع خلقه بأنفسنا .

ولكننا لن نتخلى من أجل ذلك ، عن الهدف العام الذي نسعى إليه ، وهو أن نقدم للعلوم أساساً مطلقاً . كما كان الأمر لدى « ديكارت » ، سيوجّه هذا الهدف مجرى تأملاتنـا دون انقطاع ، فيصبح أكثر وضوحاً واكثر تشخصاً كلما تقدمنا . بيد انه يجب علينا ان نلجأ إلى الحذر ، فيما يتعلق بوضع هذا الهدف بما هو هدف ، وأن نتجنب أن نحكم حتى بإمكانه في الوقت الحاضر ، فكيف نوضح الآن نمط هذا الوضع ، ونثبته من جراء ذلك بالذات ؟

من الواضح أننا نستعير الفكرة العامة للعلم ، من العلوم الموجودة . ولكن هذه العلوم أصبحت في الاتجـاه النقـدي الكامل الذي اتخذناه ، علوماً افتراضية . وإذن ، ففكرة الغاية العامة بصددها افتراضية أيضاً ، ونحن لا ندري إذا كان بالامكان تحقيقها أم لا . ومع ذلك ، فإننا نمتلك هذه الفكرة على شكل

افتراضي ، وبصورة من العمومية السيّالة التي لا تحديد فيها . وإذن ، فإن لدينا فكرة عن الفلسفة أيضاً ، ونحن نجهل فيما إذا كانت قابلة للتحقيق ، وعلى أي نحو يمكن تحقيقها . اننا نتقبل هذه الفكرة كافتراض مؤقت ، بصفتها محاولة من المحاولات ، لكي نوجّه أنفسنا في تأملاتنا ، وسوف نتفحص إلى أي حد من الممكن تحقيقها . لا شك أننا سندخل على هذا النحو في تعقيدات غريبة، وسيكون ذلك في البداية على الأقل؛ ولكنها تعقيدات لا يمكن تجنبها ، إذا كان لا بدّ للنزعة الاصلاحية التي ننادي بها ، أن تنتقل إلى الفعل ، وألا تبقى حركة بسيطة . فلنتابع إذن طريقنا صابرين .

٤ – الكشف عن المعنى الغائي للعلم عن طريق جهد «معاناته» كظاهرة نيْمية[1]

ان الأمر يتعلق في المكانة الأولى ، بأن نحدد الفكرة

---

[1] تتعلق الظاهرة النيمية noématique بأوصاف الموضوع المقصود ، وبالتحديدات التي يعزوها الأنا إليه، من خلال قوالبه الشعورية المحددة، وبالانماط الخاصة التي تبدو عليها هذه القوالب ، مثل أنماط الوجود من ممكن ويقيني ومفترض، ومثل الانماط الزمنية الذاتية من ماض وحاضر ومستقبل.

ويفرق «هوسرل» بين ظاهرة نيمية وأخرى نيَطية noétique . ان هذه الاخيرة تتعلق بقوالب الـ «أنا أفكر» ذاته، كالادراك والذكرى وما يرافقها من فروق في الوضوح والتميز .

وكما هو ملاحظ، ان هاتين الظاهرتين تتعلقان بالقصد، الذي يحاول ←

الموجهة ، التي لم تكن حاضرة لنا في البداية ، إلا حضور عمومية غامضة. وبديهي أن الأمر لا يتعلق هنا بتكوين فكرة عن العلم ، عن طريق القيام بعملية تجريد مقارن ، تتخذ من العلوم الموجودة في الواقع نقطة انطلاق لها . فما من هوية بين العلوم الموجودة في الواقع (الموجودة بصفتها ظاهرة ثقافية)، وبين العلوم « بمعناها الصحيح الدقيق » ، إذ ان معنى نظراتنا الاعتبارية بالذات يتضمن هذا التوكيد . ان العلوم الأولى تحتوي في ذاتها ، فيما وراء وجودها الواقعي ، ادعاء لم يبرره واقع وجودها ، بما هي ظاهرة ثقافية . ان فكرة العلم ، بل

تضمين العالم في الشعور . ان كل شعور هو شعور بشيء من الاشياء، لمجرد أنه قصد . وهو بما هو كذلك ، ذو قطبين: قطب النيمة noema ويعنى بدراسة الادراك بما هو إدراك لموضوع من الموضوعات ، وقطب النيطة noese ويعنى بدراسة الادراك بما هو إدراك . بيد أن هذا التضمين ليس واقعياً ، فالكتاب الذي على مكتبي هو على مكتبي وليس في شعوري، ولكنه يتحول إلى ظاهرة من الناحية القصدية، وظاهرة الكتاب في شعوري دون شك . وبديهي ان هناك علاقة وثيقة بين الكتاب الواقعي الذي على مكتبي ، وبين الكتاب الظاهري الذي هو في شعوري . ولكن هذه العلاقة ليست علاقة ظاهرتين خارجيتين مستقلتين، فالموضوع هو شيء قائم في مقابلي، أي أنه ظاهرة تحيل إلى الشعور الذي تبدو له من ناحية، كما أن الشعور هو الشعور بهذه الظاهرة من ناحية أخرى . و «هوسرل» لا يتجاهل هذه العلاقة ولكنه يرجئها ريثما ينتهي من مسألة إدراك الشعور للظواهر أو الماهيات . وهذا ما يفسر لنا تعليقه العالم الخارجي، ووضعه بين هلالين ، ولكن ليعود من بعد إلى فك الهلالين ودراسة علاقة الظاهرة بالموضوع . وكما سنرى ذلك، ان القصدية ذاتها تحمل معنى وجود العالم وأشيائه، كما أن الذاتية البينية هي الاساس الذي تقوم عليه موضوعية العالم .   (المترجم)

فكرة العلم الحقيقي ، متضمنة بالضبط في هذا الادعاء .

فكيف نفسر هذه الفكرة ، وكيف ندركها ؟

يمكن لنا ان نمتنع عن كل حكم ، فيما يتعلق بقيمة العلوم الموجودة (مهما كانت ادعاءاتها بهذا الخصوص) ، وفيما يتعلق بصحة نظرياتها ، وتبعاً لذلك ، فيما يتعلق بمتانة مناهجها الانشائية . وبالمقابل ، انه ما من شيء يمكن أن يعيقنا عن ان « نحيا » الميول والفعالية العلمية ، وأن نكوّن رأياً واضحاً ومتميزاً ، عن الهدف الذي نسعى إليه . وإذا أدركنا بصورة تدريجية الـ « قصد » من السعي العلمي ، ونحن نعمل على هذا النحو ، فإننا سننتهي إلى اكتشاف العناصر المكوّنة للفكرة الغائية العامة ، التي هي خاصة كل علم حقيقي .

ويقتضينا الأمر قبل كل شيء أن نوضح « عملية الحكم » و « الحكم » ذاته . فلنميز قبل كل شيء بين أحكام مباشرة وأخرى غير مباشرة . ان معاني الأحكام غير المباشرة تتصل مع معاني الأحكام الأخرى بعلاقة من العلاقات ؛ وهذه العلاقة هي أن الاعتقاد المتضمن فيها ، يفترض مقدماً الاعتقاد بهذه الأحكام الأخرى ؛ فنحن نتقبل اعتقاداً من الاعتقادات ، لأننا تقبلنا اعتقاداً آخر . ومن بعد ، يجب علينا ان نوضح ميل العلم إلى « تأسيس » أحكامه ، وبالمقابل معنى « عملية التأسيس » (البرهنة) ، تلك العملية التي ينبغي أن يبرهن بها على « صحة »

حكم من الأحكام ، أو «حقيقته» أو ان يبرهن خلافاً لذلك على «خطإه» أو «زيفه» . ان هذه «البرهنة» غير مباشرة بذاتها في الأحكام غير المباشرة؛ فهي تعتمد على البرهنة التي في الأحكام المباشرة ، والمتضمنة في معنى الحكم ، وهي تشمل تبرير هذه الأحكام على حد سواء . اننا نستطيع أن «نعود» بملء الارادة إلى تبرير كنّا قد ركنّا إليه ، أو إلى حقيقة كنا قد « برهنّا » عليها. ان هذه الحرية التي نمتلكها لإعادة انتاج حقيقة أدركناها وحققناها من جديد في مشاعرنا ، وكأنها ما زالت هي «ذاتها» تماماً ، انما تجعل هذه الحقيقة ذخيرة لنا مكتسبة بصورة نهائية ، ويمكن تسميتها معرفة بما هي كذلك .

وإذا ما استمررنا على هذا النحو (ومن المفهوم تماماً اننا نحصر أنفسنا هنا ، كما هو بديهي ، ضمن إشارات عابرة)، فحللنا معنى التبرير او المعرفة ذاته تحليلاً أصح ، فإننا سنصل إلى فكرة البداهة. ان الأحكام تبرهن عند تبريرها الحقيقي ، على «صحتها» وعلى «توافقها» ، أي على توافق الحكم الذي أطلقناه ، مع الشيء المحكوم عليه بالذات ، أو بشكل أصح ، إن عملية الحكم هي «قصد[1]» Meinen ، بل انها بصفة عامة ادعاء Vermeinen بأن

---

[1] ان «هوسرل» مدين بفكرة القصد لاستاذه «برنتانو» Brentano ، وإن كان قد حور فيها ، وحولها إلى فكرة شخصية بحق .
وهذه الفكرة من الفكر الأساسية في الفينومينولوجيا ؛ فعملية التحويل ←

شيئاً هو كذا . وفي هذه الحال، يكون الحكم ، أي ما يطلقه الحكم ، وحده شيئاً أو «حقيقة» (بحالة الشيء) مدعى بها ، أو ايضاً شيئاً او «حقيقة» مقصودة . بيد انه من الممكن نظراً لهذا ، أن يكون هناك نموذج آخر من نماذج الحكم القصدي ، وهو حكم خاص إلى حد بعيد ، ونحو آخر من أنحاء جعل الشيء حاضراً أمام مشاعرنا ؛ وهذه هي البداهة . ليس الشيء - أو «الحقيقة» - في حال البداهة «مقصوداً» فقط على نحو بعيد وغير مُطابق ، بل انه حاضر لنا « بذاته » ؛ فالشخص الذي يحكم يشعر به إذن شعوراً محايثاً . ان الحكم المنحصر في دائرة احد الادعاءات البسيطة، إنما يتطابق مع الأشياء ومع «الحقائق» ذاتها ، إذا ما انتقل إلى البداهة المرتبطة به في مجال الشعور . ان هذا الانتقال له طابع خاص «يمتلىء» و « يكتمل » به القصد

الفينومينولوجي التي تتضمن « التعليق » من جهة أولى ، و « الحدس » من جهة ثانية، لا يمكن ان تحدث بدون قصد، يحوّل كل «موضوع» Gegenstand إلى مدرك «يقف في مقابلي» gegen-stand ، كما يشير الأصل الاشتقاقي لكلمة «موضوع» في اللغة الألمانية . ومعنى ذلك، انني أميزه عما يحيط به في عملية ادراكي له من جهة أولى، وأميزه أيضاً عن شعوري الذي أدركه به من جهة أخرى؛ وفي كلتا العمليتين يقوم القصد بدور هام . ولكن تمييز الموضوع عن شعوري لا يعني أن هناك شعوراً خالصاً خالياً من شيء أشعر به، بل ان كل شعور هو شعور بشيء من الأشياء، بل وشعور به كظاهرة مقصودة . فأنا حينما أدرك هذا الكتاب على المنضدة، لا أحظى بصورة عنه تقوم في ذهني، كما يقول الترابطيون ، وإنما أخلع عليه قصدي بما هو موضوع. وبمعنى آخر، انه ما من وضع تلقائي لوجود الأشياء، بل ان وجودها بما هي مدركة وجود مقصود . (المترجم)

البسيط الفارغ ؛ انه يصبح تركيباً حينما يسترجع الحدس والبداهة المطابقة له استرجاعاً مضبوطاً ، أي حينما يسترجع الحدس البديهي ، بأن هذا القصد الذي ظل حتى ذلك الحين « بعيداً عن الشيء » (أي لا يتطابق معه) ، إنما هو قصد صحيح .

انتا حينما ننهج هذا النهج ، لا تلبث أن تبدو لنا بعض العناصر الأساسية التي للفكرة الغائية ، والتي تسود كل فعالية علمية . اننا نرى مثلاً ، ان العالم لا يريد أن يطلق الأحكام فحسب ، بل يريد ان يجد لها أساساً ثابتاً أيضاً ؛ او بصورة اصح ، انه يرفض ان يعزو إلى حكم من الأحكام صفة « الحقيقة العلمية » بالنسبة إليه وبالنسبة إلى غيره ، إن لم يكن وجد لها أساساً ثابتاً من قبل ، وإن لم يكن في استطاعته ، في كل لحظة من اللحظات ، أن يعود عوداً حراً إلى البرهان ، لكي يبررها حتى في عناصرها النهائية . والحقيقة ، ان هذه الضرورة قد تبقى في حالة من حالات الادعاء البسيط ؛ ومع ذلك ، ان غاية مثالية تكمن فيها .

وبصفة تكميلية ، لنشر أيضاً إلى ما يلي : انه لمن الأهمية بمكان ، أن نميز بين الحكم (بالمعنى الأوسع للقصد الوجودي) والبداهة من جهة أولى ، وبين الحكم والبداهة السابقة على الحمل ، من جهة أخرى . ان البداهة الحملية تتضمن البداهة السابقة على

الحمل؛ فكل شيء مقصود ، وبالمقابل كل شيء مرئي في البداهة، هو شيء معبّر عنه. إن العلم يبغي بصفة عامة ، أن يطلق أحكاماً معبراً عنها ، وان يثبّت الحكم ، الذي هو حقيقة تتصف بصفة الحقيقة المعبر عنها . بيد ان التعبير بما هو تعبير ، يتطابق تطابقاً حسناً في كثير أو قليل ، مع الشيء المقصود او المعطى «ذاته»، مبتدئاً نبداهته أو عدم بداهتـــه الخاصتين به ، واللتين هما العنصران المكوّنان الحمل . ان ما قلناه يوضح فكرة الحقيقة العلمية ، مفهومة على انها مجموع من الروابط الحملية القائمة على أساس ، أو التي تحتاج إلى اقامتها على أساس بصورة مطلقة .

ه ـ البداهة وفكرة العلم الحقيقي

انـا حينما نتأمل على هـذا النحو ، نعترف بأن فكرة «ديكارت» عن العلم ـ ونعني بذلك العلم الكلي القائم على أساس ثابت ، والمبرر تبريراً قويـّا كل القوة ـ ليست شيئاً آخر غير المثال الأعلى، الذي يقود بصورة دائمة، جميـع العلوم التي تسمى إلى العمومية ، مهما تكن درجة تحقيق هذا المثال الأعلى من الناحية العملية .

ان في البداهة لدينا بالمعنى الأشمل للكلمة ، تجربة عن كائن من الكائنات ، وتجربة عن النحو الذي هو كائن عليه ؛ وإذن، ففي البداهة يبلغ نظر الفكر إلى الشيء ذاته . ان التناقض القائم

بين «القصد» الذي لدينا ، وبين الشيء الذي تطلعنا عليه هذه «التجربة» ، إنما ينتج الوجه السالب للبداهة، أو البداهة السالبة، التي يكون مضمونها هو الخطأ البديهي . ان البداهة -- التي تشمل في الواقع كل تجربة من التجارب، بالمعنى العادي والأضيق للكلمة - إنما يمكن ان تكون تامة إلى حد بعيد أو قريب . ان البداهة التامة وما يتعلق بها من حقيقة خالصة مضبوطة ، إنما تظهر ان لنا كفكرة متضمنة في الميل إلى معرفة الحدس ذي المعنى وانجازه ، وتلك فكرة من الممكن بلوغها، بمحاولة معاناة هذا الميل . ان الصحة والخطأ ، والنقد ومطابقة النقد للمعطيات البديهية، إن هي إلا موضوعات كثيرة من الموضوعات المبتذلة، التي أثرت من قبل وبدون انقطاع، في الحياة السابقة على الحياة العلمية . ان الحياة اليومية تستطيع أن تكتفي من أجل غاياتها المتغيرة والنسبية ، ببداهات وحقائق نسبية . أما العلم ذاته ، فيبغي إلى حقائق ذات قيمة نهائية ويتقبلها الجميع ، حقائق محددة تبتدىء من التحقيقات الجديدة والأخيرة. وإذا لم يستطع العلم في الواقع ، أن ينجح في بناء منظومة من الحقائق «المطلقة» ، وإذا وجب عليه أن يعدّل من الحقائق المكتسبة دون أي توقف ، كما لا بدّ له أن ينتهي إلى الاقتناع ، فإنه يرضخ مع ذلك لفكرة الحقيقة المطلقة ، والحقيقة العلمية، ويميل بذلك نحو أفق لا متناه من التقريبات ، تأتلف جميعاً في

هذه الفكرة . والعلم يعتقد أنه بمعونة هذه التقريبات، يستطيع أن يتجاوز المعرفة الساذجة ، وأن يتجاوز ذاته أيضاً ، بصورة لا نهائية . انه يعتقد أنه يستطيع أن يقوم بذلك أيضاً ، بالغاية التي يضعها نصب عينيه ، أي بالعمومية التنظيمية للمعرفة ، تلك العمومية النسبية إما بالنسبة إلى هذا المجال العلمي المغلق، واما بالنسبة للوحدة الكلية للوجود بصفة عامة ، التي لا بدّ له من افتراضها بصورة مسبقة ، إذا كان الأمر أمر « فلسفة » من الفلسفات ، وإذا كان لا بدّ له من أن يكون ممكناً . ونتيجة ذلك ، ان فكرة العلم والفلسفة تتضمن من وجهة نظر القصد الغائي ، نظاماً من المعارف السابقة بذاتها ، والمضافة إلى معارف أخرى لاحقة بذاتها ؛ وتتضمن في نهاية الأمر ابتداء وتقدماً ، ليسا عارضين بل قائمين على أساس «من طبيعة الأشياء ذاتها » ، خلافاً لذلك .

وعلى هذا النحو، فإننا نرى بعض العناصر الأساسية للفكرة الغائية في العلم الحقيقي تبرز أمامنا ؛ ان هذه الفكرة هي التي تقود هذا الجهد من التفكير العلمي ، رغم ان قيادتها له غامضة غموضاً عظيماً في البداية ؛ ونحن نرى عناصرها ، دون أن نحكم حكماً سابقاً مهما كان نوعه، على امكان قيام علم حقيقي ، أو على إمكان قيام مثال أعلى للعلم ، نزعم انه «طبيعي»، لمجرد أننا عانينا عن طريق التأمل ، ما في الجهد العلمي من أمر أعم .

فلنمتنع عن أن نقول هنا : ماذا يفيد الالحاح على مثل هـذه الاستنتاجات ؟ ان هـذه الاستنتاجات تخص الابستمولوجيا[1] العامة أو المنطق ، بصورة ظاهرة . وانه ليكفينا ان نطبق المنطق هنا ، كما نطبقه فيما يلي بكل بساطة ، ولكن ينبغي لنا أن نتخذ حذرنا من هذه «البساطة» بالضبط .

لنشر إلى ما كنا قلناه سابقاً ، بصدد «ديكارت» ، فالثورة العامة التي قمنا بها ، قد نحّت جميع العلوم والمنطق ذاته من جراء ذلك . ان كل ما بإمكاننا ان نستخدمه ، كنقطة انطلاق ممكنة في الفلسفة ، إنما ينبغي لنا قبل كل شيء ، أن نكتسبه بقوانا الخاصة . فهل نعطى نتيجة لذلك علماً مضبوطاً من نموذج المنطق التقليدي ؟ اننا لا نستطيع ان نعرف شيئاً من هذا في وقتنا الحاضر .

اننا تلقينا من الأضواء ما يكفي ، بفضل العمل التمهيدي ـ الذي رسمنا خطوطه أكثر مما حققناه أو شرحناه ـ الذي انتهينا من إنجازه ، ونستطيع ان نثبت مبدأ منهجياً أول ، غايته ان يسود جميع خطواتنا اللاحقة . انني كفيلسوف ، سأتخذ

---

١ الابستمولوجيا Epistémologie هي فلسفة العلوم ، ومجال بحثها هو مبادىء العلوم وفرضياتها ونتائجها . غير أن هدفها من كل ذلك ، هو إخضاع هذه المبادىء والفرضيات والنتائج لدراسة نقدية ، متوخية من هذه الدراسة تحديد الأصول المنطقية التي صدرت عنها ، والقيمة التي تحملها ، والشمول الموضوعي الذي يمكن ان تصل إليه . (المترجم)

نقطة انطلاقي ، وأسعى نحو الهدف الافتراضي لعلم حقيقي .
ونتيجة لذلك ، انني لن أستطيع ولا شك ، أن اطلق أي حكم من الأحكام ، ولا أن أتقبله كحكم ذي قيمة ، إذا لم أستمده من البداهة ، وأعني بذلك ، إذا لم استمده من « تجارب » ، تكون «الأشياء» و«الحقائق» المطلوبة فيها حاضرة لي «بذاتها». وحينذاك ، ينبغي لي ولا شك ، ان أجيل التفكير في البداهة التي أنا بصددها ، وأن أعطي قيمة لمداها ، وان اجمل حدودها ودرجة « كمالها » بديهية بالنسبة إلي ، وأعني بذلك ، ان أرى إلى أية درجة تكون الأشياء معطاة لي بذاتها ، بصورة حقيقية . وما دامت البداهة غير موجودة ، فإنه ليس بإمكاني ان أدّعي بشيء نهائي ؛ وأقصى ما استطيع أن اقوم به ، هو ان أوافق على إعطاء الحكم ، قيمة مرحلة متوسطة ممكنة ، قائمة على الطريق الموصل إليها .

ان العلوم تهدف إلى ضروب من الحمل ، من شأنها أن تعطي عن الحدس السابق على الحمل عبارة كاملة ومطابقة . ومن الواضح ان هذا الوجه من وجوه البداهة العلمية ، يجب ألاّ يترك للاهمال . ان اللغة العامة لغة سيّالة تثير الالتباس ، وقليلة في تشددها ، فيما يتعلق بانطباق حدودها . من أجل هذا ، كان لا بدّ من اعطاء المعاني أسساً جديدة تقوم عليها ، وتوجيهها توجيهاً بديئاً ، بصدد البداهات المكتسبة في العمل

العلمي ، وتثبيت هذه المعاني المقامة على أسس ثابتة إقامة جديدة ، حينما كانت هذه الوسائل من التعبير مستعملة . ان مبدأ البداهة المنهجي هو الذي يحدد لنا هذه المهمة ، ذلك المبدأ الذي لا بد له منذ الآن ، أن يسود جميع الخطوات التي نخطوها .

ولكن ، ماذا سيفيدنا هذا المبدأ وجميع التأملات التي نقوم بها ، إذا لم يقدم لنا هذا المبدأ وتلك التأملات ، وسيلة تمكننا من اتخاذ نقطة انطلاق حقيقية ، تتيح لنا أن نحقق فكرة العلم الحقيقي ؟ ان هذه الفكرة تتضمن فكرة ترتيب تنظيمي للمعارف ، وللمعارف الحقيقية . ونتيجة ذلك ، ان مسألة البدء الحقيقية هي المسألة التالية : ما هي الحقائق الأولى في ذاتها ، التي ينبغي لها أن تدعم بناء العلم الكلي بأكمله والتي تستطيع ان تقوم بهذا الدعم ؟ إذا كان لا بد للهدف الذي نفترضه من أن يتحقق بصورة عملية ، فإنه ينبغي لنا ، نحن الذين نتأمل في تجريد جميع المعارف العلمية تجريداً مطلقاً ، ان نقدر على بلوغ البداهات التي تحمل في ذاتها سمة هذه الأسبقية ، بمعنى ان تكون قابلة للمعرفة ، بما هي سابقة على كل البداهات الأخرى التي يمكن تصورها . بيد ان بداهة هذه الأسبقية ذاتها ، لا بد لها من أن تتضمن أيضاً ، كمالاً أكيداً ، ويقيناً مطلقاً . ان هذا أمر لا مناص منه ، إذا كان لا بدّ

لتقدم العلم المطابق لفكرة منظومة من المعارف ، ولبنائه ، من معنى يكون متضمناً فيهما ، ابتداء من هذه البداهات الأولية ، بما في هذه الفكرة من لا نهائية افتراضية .

٦ — ضروب تمايز البداهة ؛ الضرورة الفلسفية لوجود بداهة برهانية وأولى في ذاتها

ولكنه من الأهمية بمكان ، ان نوغل أكثر مما فعلنا في تأملاتنا ، ونحن نجد أنفسنا في هذه النقطة البدئية الحاسمة . انه ينبغي لنا ان نوضح معنى التعبير : يقين مطلق ؛ أو ، وهذا يرتد الى الأمر ذاته ، معنى التعبير : عدم الارتياب المطلق . ان هذا التعبير يلفت انتباهنا إلى هذه الحقيقة ، وهي : ان الكمال المثالي الذي نتطلبه من أجل البداهة ، هو كمال يتمايز ، في ضوء تفسير أكمل. ها نحن أولاء على وصيد التأمل الفلسفي ، وأمامنا عدد لا نهائي وغير محدود، من التجارب—أو البداهات— السابقة على العلم . ولكنها كلها كاملة إلى حد بعيد او قريب ؛ فالنقص يعني هنا عدم الكفاية بصفة عامة . ان البداهات الناقصة هي بداهات وحيدة الجانب ، غامضة غموضاً نسبيًا ، وغير متميزة فيما يتعلق بالنحو الذي تعطى فيه الأشياء ، أو الحقائق ، « ذاتها » . أن « التجربة » قد أفسدت فيها إذن ،

بعناصر من حدس ذي معنى ، لم تكتمل بعد بحدس مطابق . ان التكامل يحصل إذن، في سلسلة تركيبية من التجارب المطابقة، حيث تتوصل هذه الحدوس ذات المعاني ، إلى مرحلة التجربة الحقيقية التي تدعمها وتملأها . ان الفكرة المقابلة للكمال ، ستكون فكرة البداهة المطابقة ، دون ان نبحث فيما إذا كانت هذه الفكرة قائمة أو ليست قائمة في اللانهاية ، من ناحية مبدئية .

ورغم أن هذه الفكرة لا تكف عن توجيه الهواجس العلمية ، فإن هناك نموذجاً آخر من كمال البداهة ، له في نظر العالم منزلة أسمى . اننا سندرك معنى هذا ، إذا ما حاولنا كما قلنا ، أن « نعاني » هذه الهواجس العلميـة . ان الأمر أمر برهنة لا تنكر . ويمكن للبرهنة التي لا تنكر ، أن تمت إلى بداهات غير مطابقة، بحسب الحال. ان فيها عدم ارتياب مطلق من نوع خاص ، ومحدد تمام التحديد ، هو ما يعزوه العالم إلى جميع المبادىء . إن هذه البرهنة تظهر تفوقاً في قيمتها ، بما لدى العالم من ميل إلى تبرير الاستدلالات البديهية بذاتها في الأصل ، تبريراً جديداً، وعلى مستوى أعلى ، عن طريق ردها إلى بعض المبادىء ، وإحلالها بذلك منزلة عليا من البرهنة التي لا تجحد . ان الطابع الأساسي لهذه البداهة ، يجب أن يحدد كما يلي :

في كل بداهة من البداهات، يدرك الفكر في ذاته الوجود، او تحديد شيء من الأشياء، في نمط الوجود ذاته، وبيقين مطلق بأن هذا الوجود موجود، يقين ينبذ كل امكانية من إمكانيات الشك، منذ ذلك الحين. ومع ذلك، فإن البداهة لا تبعد عن موضوعها، الامكانيـة التي تجعله محلاً للشك فيا بعد؛ فالموجود يمكن أن يبدو بمظهر بسيط؛ والتجربة الحسية تقدم لنا أمثلة كثيرة على ذلك. ان هذه الامكانية السانحة لموضوع البداهة دائماً، ليصبح موضوعاً للشك فيا بعد، وليمكن ألاّ يوجد برغم البداهة، هي التي نستطيع أن نتنبأ بها عن طريق التفكير النقدي، بالاضافة إلى ذلك. وبالمقابل، فإن بداهة برهانية لا تنكر تتميز بأنها ليست يقيناً بوجود الأشياء، أو «الحقائق» البديهية، على نحو عام فقط؛ انها تبدو للتفكير في الوقت ذاته، وكأنها عدم تصور مطلق لعدم وجودها، ولا تلبث ابتداء من ذلك، أن تنبذ سلفاً كل شك يمكن تخيله، وكأنه خال من المعنى. أضف إلى ذلك، ان بداهة هذا التفكير النقدي ذاته، هي أيضاً بداهة برهانية لا تنكر؛ ومن جراء ذلك، فإن بداهة عدم إمكان وجود هذا التصور، أي عدم إمكان تصور عدم وجود ما هو معطى في يقين بديهي، هي أيضاً بداهة برهانية لا تنكر. والأمر هو على هذا النحو، في كل تفكير نقدي من مرتبة أرفع.

فلنتذكر الآن مبدأ «ديكارت» عن عدم الارتياب المطلق[1]، الذي ينبغي بالاستناد إليه أن ينبذ كل شك يمكن إدراكه، بل وكل شك لم يبرر؛ ولنتذكره إلى الحد الذي يفيدنا في إنشاء العلم الحقيقي. ان هذا المبدأ قد تخلص من الشوائب تخلصاً تدريجيًّا، واتخذ شكلاً أوضح بفضل تأملاتنا. ويقتضينا الأمر الآن، ان نعرف فيما إذا كان بإمكانه أن يساعدنا على اتخاذ نقطة انطلاق حقيقية، وما هي الكيفية التي بإمكانه ان يؤدي بها ذلك. وإذا نهجنا نهجاً يتفق مع توكيداتنا السابقة، فإن السؤال الأول الذي ينبغي لفلسفة لا تزال في مرحلة ابتدائها ان تصوغه، هو هذا: هل بإمكاننا ان «نكشف» عن البداهات التي تحتوي البداهة «البرهانية التي لا تنكر»، وأن تجعلها تتقدم بما هي «أولى في ذاتها»، جميع البداهات الأخرى التي يمكن تصورها؟ وهل نستطيع في الوقت ذاته، أن ندركها هي ذاتها وكأنها بداهات برهانية لا تنكر؟ وإذا كانت غير مطابقة، فينبغي لها على الأقل، أن تحوي مضموناً برهانيًّا لا ينكر، من الممكن معرفته، ويكون مضموناً وجوديًّا

---

[1] يعني بذلك مبدأ البداهة الذي اتخذه «ديكارت» معياراً للحقيقة، وهو يعتمد على وضوح الفكرة وتميزها، اللذين تصبح الفكرة بتوفرهما فيها. والمعروف ان «ديكارت» قد وجد هاتين الصفتين متوفرتين في الـ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، فاكتشف بذلك البداهة الأولى التي ترتكز عليها كل بداهة أخرى. (المترجم)

أكيداً « مرة وإلى الأبد » ، بفضل البرهنة التي لا تنكر ، أي بفضل برهنة مطلقة ثابتة . ولكن ، كيف نتقدم فيما بعد ؟ هل سيكون من الممكن القيام بذلك ، والتوصل إلى متابعة بناء الفلسفة ، على قواعد برهانية لا تنكر ؟ ان مسائل كهذه ينبغي أن تبقى محل عناية لاحقة ، بصورة ضرورية .

٧- بداهة وجود العالم ليست برهانية لا تنكر ؛ في ان هذه البداهة متضمنة في الثورة الديكارتية

ان المسألة المتعلقة بالبداهات الأولى في ذاتها، تبدو وكأنها تنحل بدون جهد . أليس وجود العالم معطى ببداهة من هذا النوع ؟ وبهذا العالم تتعلق فعالية الحياة الجارية ، كما يتعلق به مجموع العلوم، سواء في ذلك علوم الوقائع المتعلقة به مباشرة ، والعلوم القبلية المتعلقة به بصورة غير مباشرة ، بما هي وسائل منهجية . ان وجود العالم لا يحتاج إلى برهان ، فهو طبيعي إلى حد لا يفكر احد معه ، ان ينص صراحة عليه ، في قضية من القضايا . ألسنا نقوم بتجربة مستمرة ، نرى العالم فيها حاضراً أمام أعيننا بدون انقطاع ، على نحو لا يمكن إنكاره ؟ إن هذه البداهة سابقة في ذاتها ، سواء بالنسبة إلى بداهات الحياة الجارية التي تتعلق بالعالم ، أم بالنسبة إلى بداهات جميع العلوم ، التي تتخذ من العالم موضوعاً لها ، تلك العلوم التي تشكل الحياة

أساسها وقوامها الدائم ، من جهة أخرى . ومع ذلك ، فإن في مقدورنا أن نتساءل فيما إذا كانت هذه البداهة تستطيع ان تدعي بطابع برهاني لا ينكر ، بفضل هذه الأسبقية التي تتمتع بها ؟ فإذا ما تابعنا هذا الشك، فإننا نجد أنها لا تستطيع ان تدعي ، حتى بتميزها بالبداهة الأولى والمطلقة .

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فمن الواضح ان التجربة الحسية العامة ، التي يعطى العالم إلينا مقدّماً في بداهتها بصورة دائمة ، لا يمكن أن ينظر إليها وكأنها برهانية لا تنكر، بدون إضافة ؛ ونعني بذلك ، أن تنبذ امكانية الشك بوجود العالم بصورة مطلقة ، اي تنبذ امكانية عدم وجوده . ان التجربة الفردية يمكن ان تفقد من قيمتها ، وتنحل إلى مظهر حسي بسيط . أضف إلى ذلك ، أن مجموع التجارب بأكمله ، الذي بإمكاننا ان ندرك وحدته ، من الممكن ان يبدو مظهراً بسيطاً ، ولا يكون إلا «حلماً متماسكاً». ان هذه الملاحظات التي أشرنا إليها ، بصدد ضروب زوغان البداهة ، الممكنة والحقيقية، لا تقتضينا ان نرى فيها أصلًا نقداً كافياً لهذه البداهة ذاتها ، او برهاناً قاطعاً ، على أننا نستطيع ان نتصور عدم وجود العالم ، برغم التجربة المتصلة التي لدينا عنه . ويكفي لنا ان نحتفظ بما يلي : إذا شئنا ان نؤسس العلوم تأسيساً جذريًّا، فإن البداهة التي تقدمها إلينا التجربة عن العالم ، تتطلب بأي

شكل من الأشكال ، نقداً تمهيدياً لسلطتها ومداها ؛ وإذن ، فنحن لا نستطيع بدون انكارها أن ننظر إليها ، وكأنها برهانية لا تدحض . انه لا يكفي إذن ، ان نعلّق موافقاتنا على كل العلوم ، وان نعاملها معاملة أحكام سابقة لا يمكننا ان نتقبلها . كما ينبغي لنا أيضاً ، ان ننزع سلطتها الساذجة من المستوى العام ، الذي تستمد منه غذاءها ، والذي هو مستوى العالم الاختباري . ان وجود العالم القائم على أساس من بداهة التجربة الطبيعية ، لا يمكن له أبداً ، أن يكون واقعة لا تحتاج إلى برهان بالنسبة إلينا . إن هذا الوجود ليس في ذاته أبداً إلا ظاهرة لها دلالتها بالنسبة إلينا .

ولكننا إذا بقينا في هذا المستوى ، فهل يتبقى لدينا قاعدة نقيم عليها بعض الأحكام ، بل بعض البداهات، وتكون قاعدة يمكن لنا ان نتخذها أساساً ، بل أساساً برهانياً لا ينكر ، لفلسفة كلية من الفلسفات ؟ ألا يشمل العالم عمومية كل ما هو كائن ؟ وهل نستطيع منذ هذا الحين ، أن نتجنب رغم ذلك، الشروع بنقد تجربة العالم بأكملها ، وما هي مهمة أولى ، تلك التجربة التي نفضنا أيدينا من رسم خطوطها الكبرى ، منذ قليل ؟ وإذا ثبتت نتيجة هذا النقد كما افترضناها ، فهل يكون في هذا عندئذ ، فشل كل مشروعنا الفلسفي ؟ ولكن ماذا نقول ، إذا لم يكن العالم في نهاية المطاف، المجال الأول بأكمله

مهم

للحكم ، وإذا كان هناك مجال لوجود مفترض من قبل ، وسابق في ذاته ، إلى جانب وجود هذا العالم ؟

٨ ــ الـ « أنا افكر » بما هو ذاتية متعالية

فلنتعقب آثار « ديكارت » ، ولنمد على انفسنا ذلك العود الكبير ، الذي إذا أنجزناه تمام الانجاز ، فإنه يقودنا إلى الذاتية المتعالية ، فالعود إلى الـ « أنا أفكر » ، هو ذلك الحقل الأخير والأكيد بصورة برهانية لا تنكر ، الذي ينبغي أن تقوم على أساسه كل فلسفة جذرية .

فلنفكر ؛ إننا لا نمتلك في وقتنا الحاضر ، بما نحن فلاسفة يتأملون بصورة جذرية ، لا علماً له قيمته، ولا عالماً موجوداً. فبدلاً من أن يوجد هذا العالم وجوداً بسيطاً ، أي بدلاً من ان يظهر لنا في الاعتقاد الوجودي بالتجربة (ذي القيمة من الناحية الطبيعية) ، فإنه يظل بالنسبة إلينا ظاهرة بسيطة ، تلوح بادعاء الوجود . إن هذا يتعلق بوجود جميع «الأنوات» أيضاً ، ضمن الحد الذي تؤلف فيه ، قسماً من العالم المحيط بها ، حتى انه لا يحق لنا أبداً ، ان نتكلم بصيغة الجمع في الواقع . فبنو الانسان الآخرون ، والحيوانات ، ليسوا من معطيات التجربة ، بالنسبة إلي ، إلا بفضل ما لدي من تجربة حسية عن أجساد هذه وأولئك . ولكنني لا أستطيع أن

استخدم ما لهذه التجربة من نفوذ ، ما دامت قيمتها قد وضعت موضع التساؤل. وبصورة طبيعية، فإن جميع الأشكال الاجتماعية والثقافية لا تلبث ان تختفي باختفاء « الأنوات » الأخرى . وبكلمة مختصرة ، لم تعد طبائع الأجسام وحدها ، ولا مجموع العالم المشخص الذي يحيط بي أيضاً ، عالماً موجوداً بالنسبة إلي بعد الآن ، وإنما أصبح مجرد ظاهرة من ظواهر الوجود .

ومع ذلك ، مهما يكن الادعاء بالوجود الحقيقي المتضمن في هذه الظاهرة ، ومهما يكن قراري النقدي بصدده ـ ذلك القرار الذي أتخذه بصدد الوجود او بصدد مظهره ـ فإن هذه الظاهرة ، بما هي ظاهرة لي ، ليست عدماً خالصاً . انها خلافاً لذلك ، ما يجعل بإمكاني اتخاذ مثل هذا القرار بالضبط؛ وإذن، فهي أيضاً ما يجعل في حيّز الامكان قيام نقد للوجود«الحقيقي» بالنسبة إلي ، ذلك النقد الذي يحدد معنى صحة مثل هذا الزعم بالذات .

لنقل هذا أيضاً . انني إذا استنكفت عن كل اعتقاد اختباري ، بشكل لا يعود وجود العالم الاختباري معه ذا قيمة بالنسبة إلي ، كما أستطيع أن أقوم بذلك بصورة حرة ، بل كما قمت به منذ قليل بصورة واقعية ، فإن استنكافي هذا هو ما هو كائن عليه ، وهو متضمن في تيار الحياة المدركة بأكمله.

ان هذه الحياة هي هناك بالنسبة إلي بصورة مستمرة ، وانني أعيها وعياً إدراكيًا بصورة دائمة، في حقل من حقول الادراك الحاضر ؛ انها حاضرة لي تارة في أصالتها الأكثر تشخصاً ، وانها « لتعاودني » تارة أخرى ، بهذه او تلك من صورها الماضية ، فتعيها ذاكرتي ؛ وهذا يعني أنني أعي هذه الصور الماضية ، مثلما كانت «هذه الصور الماضية ذاتها» . انني استطيع في تفكيري ، لدى كل لحظة من اللحظات ، ان أدير نظر انتباهي على هذه الحياة التلقائيـة ، وأن أدرك الحاضر بما هو حاضر ، والماضي بما هو ماضٍ ، كما هما عليه في ذواتهما . وانني اقوم بذلك في الوقت الحاضر ، بصفتي أنا فلسفي ، أمارس ما دعوته استنكافاً .

ان العالم المدرك في هذه الحياة الفكرية ، هو بمعنى من المعاني ، حاضر هناك بالنسبة إلي ، بصورة دائمة ؛ انه مدرك كما كان مدركاً من قبل ، بمضمونه الخاص به ، في كل حالة من الحالات . انـه لا يزال يظهر لي ، كما كان يظهر لي حتى ذلك الحين ؛ ولكنني في حدود الاتجاه الفكري الخاص بي بما أنا فيلسوف ، لا أقوم ابداً بعملية الاعتقاد الوجودية ، بصدد التجربة الطبيعية ؛ فأنا لن أتقبل هذا الاعتقاد وكأن له قيمة من القيم أبداً ، رغم انه في الوقت ذاته هناك بصورة دائمة ، ورغم انه أيضاً مدرك بنظر الانتباه . ان الأمر هو على هذا

النحو بصدد جميع المقاصد الأخرى ، التي تخص تيار حياتي ، والتي تتجاوز الحدوس الاختبارية ، مثل التصورات المجردة ، وأحكام الوجود والقيمة ، والتحديدات ، ووضع الغايات والوسائل ، الخ... انني لا أقوم بأفعال أحدد بها ذاتي ، أو « اتخذ بها وضعاً » ؛ فتلك أفعال تتحقق بصورة طبيعية وضرورية ، في مواقف الحياة العادية ، التي هي مواقف غير تأملية وساذجة ؛ انني إنما أستنكف عن ذلك تماماً، حينما تفترض هذه المواقف العالم افتراضاً مسبقاً، وتحتوي على اعتقاد وجودي ذي صلة بالعالم ، ابتداء من ذلك . وهنا أيضاً، فإن الاستنكاف وسلب القيمة عن المواقف التحديدية سلباً يقوم به الأنا التأملي للفيلسوف ، لا يعنيان اختفاء هذه المواقف من حقل تجربته . فلنكرر ان الحالات النفسية المشخصة، هي دون شك الموضوع الذي يقصد إليه نظر الانتباه ؛ بيد أن الأنا الانتباهي ، بما هو أنا فلسفي ، إنما يقوم باستنكافه تجاه هذا المعطى الحدسي . كذلك ما من شيء يمكن حذفه، من كل ما عانيناه في الحالات التي هي من هذا النوع، وبما كان حاضراً في قلب الشعور بالقيمة حضور شيء مقصود ، أي حضور حكم محدد ، ونظرية في القيم أو في الغايات . بيد أن هذه الظواهر جميعاً ، قد فقدت من « صحتها » ، وخضعت لـ « تعديل في قيمتها » ، ولم تعد غير « ظواهر بسيطة » .

ونتيجة ذلك ، ان هذا التجريد من القيمة تجريداً كليًّا ، وهذا « الكف » ، وهذا « الايقاف عن العمل » ، لكل المواقف التي بإمكاننا ان نتخذها وجهاً لوجه أمام العالم الموضوعي – وقبل كل شيء للمواقف التي هي ذات علاقة بالوجود وبمظاهره ، وبالوجود الممكن ، وبالوجود الافتراضي، وبالوجود المحتمل وغير ذلك ، أو أيضاً كما تعودنا أن نقول : ان هذا « التعليق الفينومينولوجي » ، وهذا « الحصر بين هلالين » للعالم الموضوعي ، كل ذلك ، لا يضعنا أمام عدم خالص ، وبالمقابل ومن جراء ذلك بالذات ، ان ما يصبح خاصًّا بنا ، أو على نحو أفضل ، ان ما يصبح من جراء ذلك خاصًّا بي ، أنا الذات المتأملة ، إنما هو حياتي الخالصة ، مع جميع حالاتها الخالصة التي حييتها ، وجميع موضوعاتها التي تقصد إليها ، أي كل « الظواهر » بالمعنى الخاص والموسع الذي تعنيه الفينومينولوجيا بكلمة ظواهر . اننا نستطيع أن نقول أيضاً : ان « التعليق » هو الطريقة العامة والجذرية ، التي أدرك بها ذاتي ، بما هي أنا خالص ، مع ما يرافقها من حياة شعور خالص خاص بي ، تلك الحياة التي يوجد العالم الموضوعي بأكمله من أجلي فيها وبها ، كما يوجد من أجلي بالضبط . ان كل ما هو « عالَمٌ » ، وكل كائن مكاني وزماني هو موجود من أجلي ، أي له قيمة في نظري ، بمجرد أنني اقوم بتجربة بصدده ،

مهم لا حقاً

فأدركه او اتذكره ، او أفكر فيه على نحو من الأنحاء ، او أطلق عليه أحكام وجود او احكام قيم ، او أرغب فيه ، وهكذا دواليك . ان كل هذا يدل عليه «ديكارت» كما نعرف، بالحد « أنا أفكر » . الحق يقا!! : ليس العالم لدي شيئاً آخر غير ما هو موجود ، وغير ما له قيمة لدى شعوري ، في الـ «أنا أفكر » الشبيه بهذا . إن كل معناه العام والخاص، وكل صحته الوجودية ، إنما يستمدها من مثل هذه « الأفكار » بصورة مطلقة . إن حياتي في العالم تجري كلها في هذه « الأفكار » ، وكذلك أيضاً الأبحاث والمراحل التي لها صلة بحياتي العلمية . إنني لا استطيع أن أحيا ، وان أجرّب ، وان أفكر ، ولا استطيع ان اعمل وان أطلق أحكام قيم في عالم غير العالم الذي يجد في ذاتي معناه وصحته ، ويستمدهما منها ايضاً . ولكنني إذا وضعت نفسي فوق هذه الحياة بأكملها، واستنكفت عن ان اقوم بأقل اعتقاد وجودي يضع العالم كموجود ، وإذا قصدت هذه الحياة ذاتها دون سواها ، ولكن ضمن الحدود التي هي شعور بـ « هذا » العالم ، فإنني سأجد نفسي عندئذ كـ « أنا » خالص ، ومعها تيار « أفكاري » الخالص .

ونتيجة هذا في الحقيقة ، أن الوجود الطبيعي للعالم – أي العالم الذي استطيع ان اتكلم عنه – إنما يفترض بصورة مسبقة وجود الـ « أنا » الخالص و « أفكاره » ، وكأنه وجود سابق

الأنا الخالص

في ذاته . وإذن ، ليس لمجال الوجود الطبيعي غير سلطة ثانوية، وهو يفترض المجال المتعالي دائماً سابقاً عليه . من اجل ذلك ، دعوت باسم التحويل الفينومينولوجي المتعـالي ، تلك المرحلة الفينومينولوجية الأساسية ، أي مرحلة « التعليق » المتعالي ، ولكن ضمن الحدود التي يقودنا فيها « التعليق » إلى هـذا المجال البديء .

٩ ـ مدى البداهة البرهانية التي لا تنكر الكامنة في الـ « أنا أكون »

إن السؤال التالي يتعلق بمعرفة ما إذا كان هـذا التحويل يجعل من الامكان قيام بداهة برهانية لا تنكر، بصدد وجود ذاتية متعالية . إن التجربة المتعالية للذات لا يمكن ان تكون قواماً لهذه الأحكام البرهانية التي لا تنكر ، إلا إذا كانت هي ذاتها برهانية لا تنكر . اننا نستطيع حينئذ فقط ، ان ننشىء فلسفة من الفلسفات ، أي انه يصبح في إمكاننا ان نقيم بنـاء منظومياً من المعارف البرهانية التي لا تنكر ، ابتداء من هذا الحقل البديء ، من حقول التجارب والأحكام . إن «ديكارت» كما نعرف ، قد رأى من قبل ، أن الـ «أنا اكون » ego sum أو الـ « اكون مفكراً » sum cogitans ، إنما ينبغي أن ينظر إليه، وكأنه برهاني لا ينكر؛ وإذن ان في متناول أيدينا ابتداءً

منه ، مجالاً برهانيًا لا ينكر ، واول في ذاته ، من مجالات الوجود . انه يشير دون شك إلى طابع هذه القضية التي لا تقبل الشك ، ويؤكد تأكيداً عالياً ، أن الـ « أنا أشك » ذاته، يفترض الـ « انا اكون » أصلاً . وان الأمر ليتعلق لديه أيضاً، دون شك ، بالأنا الذي يدرك ذاته ، بعد ان يكون قد جرّد العالم الاختباري من كل قيمة ، بما هو عالم يمكن ان يكون موضوعاً للشك . وانه لبيّن ، بعد الإيضاحات التي قمنا بها ، ان معنى اليقين الذي يتوصل « الأنا » فيه ، بفضل التحويل المتعالي ، إلى ان يكشف لنا عن ذاته ، إنما هو معنى يتطابق في الواقع ، مع مفهوم البرهنة التي لا تنكر ، التي أوضحناها أعلاه .

انه لصحيح ، ان مسألة البرهنة التي لا تنكر، وتبعاً لذلك بالذات ، مسألة إقامة أساس أول لفلسفة من الفلسفات، لا تزال بدون حل . والواقع ان هناك شكوكاً سرعان ما تستيقظ لدينا . ألا تتضمن الذاتية المتعالية بالضرورة مثلاً ، ماضيها العارض الذي من الممكن البلوغ إليه بالذات ، عن طريق الذاكرة فقط ؟ فهل نستطيع ان ندعي لهذه الذاكرة بالبداهة البرهانية التي لا تنكر ؟ لا شك انه سيكون من الخطإ ، ان نبغي إلى إنكار البرهنة التي لا تنكر ، التي يتمتع بها الـ « انا اكون » بسبب هذا ؛ فهذا ليس ممكناً ، إلا إذا حصرنا انفسنا

في دائرة الاتيان بالحجج ، على نحو خارجي تماماً ، بدلاً من ان نجمل هذه البرهنة التي لا تنكر حاضرة لنا. بيد ان هناك مسألة أخرى ، سوف تطرح أمامنا في الوقت الحاضر ، وهي مسألة مدى البداهة البرهانية التي لا تنكر ، التي نمتلكها .

إننا نتذكر بهذا الصدد ملاحظة سابقة. كنا قد قلنا حينذاك ، إن التطابق والبرهنـــة التي لا تنكر ليسا في مستوى واحد بالضرورة في بداهة من البداهات . ربما كانت هذه الملاحظة تقصد في الحقيقة ، إلى حالة التجربة المتعالية التي يقوم بها الأنا . إن الأنا يبلغ إلى ذاته في هذه التجربة ، على نحو بديء . بيد ان هذه التجربة ، لا تقدم لنا في كل حالة من الحالات ، غير نواة من التجارب « المطابقة تمام المطابقة » . ان هذه النواة هي حضور الأنا لذاته حضوراً حيًّا ، كما يعبر عنه المعنى النحوي ، في القضية : انا أفكر . وفيما وراء هذه النواة ، لا يمتد سوى أفق غير محدد ، ذي عمومية غامضة ، وهو أفق لما ليس في الواقع موضوعاً مباشراً للتجارب ، ولكنه موضوع للفكر الذي يرافقه بالضرورة فقط . إن ما يخص هذا الأفق ، إن هو إلا ماضي الأنا ، الغامض غموضاً كليًّا تقريباً بصورة دائمة ، وملكات الأنا المتعالية الخاصة به ، والجزئيات التي هي عادية بالنسبة إليه ، في كل حالة من الحالات . ان الإدراك الخارجي (وهو ليس إدراكاً برهانيًّا لا ينكر ، دون شك) ، هو تجربة الشيء

ذاته بالتأكيد – فالشيء ذاته هناك (حاضر لي) – ولكنه في حضوره هذا ، بالنسبة إلى الذات المدركة ، يحوز مجموعاً مفتوحاً ولا نهائيًا ، من الإمكانيات غير المحددة ، التي ليست ذاتها مدركة في الوقت الحاضر. ان هذه الحالة ، بل هذا «الأفق» هو على هذا النحو ، حتى انه يتضمن الإمكانية في أن يكون محدداً ، في بعض التجارب الممكنة وبها . وعلى نحو مماثل كل المماثلة ، ان اليقين البرهاني الذي لا ينكر ، والذي تتصف به التجربة المتعالية ، يدرك الـ «أنا أكون» المتعالي لدي ، وكأنه يتضمن ما هناك من عدم تحديد، في أفق من الآفاق المفتوحة. وإذن ، ففي البداهة الحية التي نجدها في الـ « انا أكون »، قد تقررت حقيقة مجال المعرفة البديئة بصورة مطلقة ، وتقرر معها تحديدها الذي ينبذ كل ما لم يلح بعد واضحاً « بذاته » . ان جميع الأفعال الفكرية ذات الدلالة ، والتي توافق تجربة البداهة المتعالية – والتي هي متضمنة فيها – لا تشارك إذن في البرهنة عليها برهنة لا تنكر ؛ وينبغي ان تخضع الامكانية التي تمتلكها هذه الأفعال ، في مقدرتها على ان « تمتلىء » بحدس مطابق – أو التي تدعي بامتلاكها – إلى نقد يحدد مدى هذه الإمكانية تحديداً برهانيًا لا ينكر ، بصورة عارضة . فإلى أي حد يمكن للأنا المتعالي أن ينخدع بذاته ؟ وإلى أي مدى تمتد المعطيات المطلقة التي لا تقبل الشك ، برغم هذا الضلال

الممكن ؟

ومن ناحية أخرى ، إننا إذا طرحنا مسألة الأنا المتعالي — حتى ولو أهملنا المسائل الصعبة المتعلقة بالبرهنة التي لا تنكر في الوقت الحاضر — فإننا إنما نكون قد وصلنا إلى نقطة خطيرة .

١٠ — استطراد : كيف أفلت التوجيه المتعالي من « ديكارت »

قد يبدو لنا أنه من السهل علينا بتتبعنا لـ « ديكارت » ، ان ندرك الأنا الخالص و « أفكاره » . ومع ذلك فإنه يبدو لنا تماماً أيضاً ، أننا وصلنا إلى عقبة كأداء . إن التقدم فوق هذه العقبة بهدوء واطمئنان ، هو مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الفلسفة . لقد كان لدى « ديكارت » إرادة حازمة للتخلص بصورة جذرية من كل حكم سابق . بيد أننا نعرف كم هي « الأحكام السابقة » التي لا تزال « التأملات » تتضمنها ، والتي لم توضّح ، والتي هي موروثة من الفلسفة الاسكلائية[1] ؛ إن

---

[1] الفلسفة الاسكلائية هي الفلسفة التي كانت تعلم في أوروبا خلال القرون الوسطى. ومن خصائصها ارتباطها باللاهوت ارتباطاً وثيقاً، ومحاولتها التوفيق بين الدين من جهة أولى وبين الفلسفة من جهة اخرى . وهي بذلك تعكس خصائص الفلسفة في القرون الوسطى ، كما تبدت في الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليهودية اللتين كانتا تحاولان أيضاً التوفيق بين الوحي والعقل . ومن أشهر ممثلي هذه الفلسفة القديس توما الاكويني الذي عاش من عام ←

هذه المعرفة قد وصلنا إليها بفضل الأبحاث الحديثة ، ولا سيما تلك الدراسات الجميلة والعميقة التي قام بها كل من «جيلسون» و «كواريه»[1]. غير أن هذا ليس كل شيء ، فهناك حكم سابق آخر ، ينضاف إلى ذلك أيضاً ، وكنا قد أشرنا إليه فيما سبق ، وهو نتيجة لإعجاب « ديكارت » بالعلوم الرياضية . إننا نحن أنفسنا ، ما زلنا متأثرين بهذا الإرث القديم ، الذي لا بدّ لنا من ان نتخذ حذرنا منه.

اني أتكلم عن الميل إلى مواجهة الـ « أنا أفكر » ، وكأنه « بديهية » برهانية لا تنكر ، ينبغي لها بارتباطها مع بديهيات أخرى لم تكشف بعد ، بل بارتباطها مع فرضيات وجدناها بطريق الاستقراء ، أن تمدنا بأساس علم «استنتاجي» وتفسيري للعالم ، يكون علماً « تشريحيًّا » ينهج بحسب النظام الهندسي ، ويماثل العلوم الرياضية مماثلة مضبوطة . ومن أجل هذا ، يجب علينا ألا نفكر بأية صفة ، بأننا نجحنا ضمن أنواتنا الخالصة

١٢٢٧ إلى ١٢٧٤ ميلادية ، والذي صب فلسفة ارسطو في قالب مسيحي خالص .

ومن المعروف ان كلمة«اسكلائية»هي تعريب للكلمة الأجنبية Scolastique المشتقة من كلمة Schola اللاتينية وتعني المدرسة. وبهذا يكون معنى الفلسفة الاسكلائية الفلسفة التي كانت تعلم في المدارس في القرون الوسطى.(المترجم)

[1] جيلسون Gilson و كواريه Koyré شارحان معاصران من شراح الفلسفة الاسكلائية . (المترجم)

والبرهانية التي لا تنكر ، بإنقاذ جزء يسير من العالم ، هو الشيء الوحيد الذي ليس خاضعاً للشك، في نظر الأنا الفلسفي ؛ ولا بدّ لنا في الوقت الحاضر ، من أن نكتسب جميع ما تبقى من العالم ، عن طريق استنتاجات حسنة التوجيه ، وتبعاً للمبادىء الفطرية المغروزة في الأنا .

وبما يؤسف له ، ان هذا هو ما حدث لـ«ديكارت» ، من جراء خلط بدا قليل الأهمية ، ولكنه لم يكن إلا من أشأم ما عرف ؛ إذ أنه جعل من « الأنا » جوهراً[1] مفكراً منفصلاً substantia cogitans ، وفكراً متحققاً في الروح الإنسانية ، ونقطة انطلاق لاستدلالات سببية . إن هذا الخلط هو الذي جعل من «ديكارت» أباً لهذا التفسير الفلسفي الخاطىء، الذي هو المذهب الواقعي المتعالي ، الذي لا يمكننا مع ذلك أن ننفذ إليه أيضاً . ما من شي شبيه بهذا يمكن أن يحدث لنا ، إذا ما بقينا أمناء على النزعة الاصلاحية في العود إلى

١ تعني كلمة « جوهر » لدى « ديكارت » ، ما هو موجود بذاته ، ولا يحتاج لوجود موجود آخر يكون محمولا عليه . يقول « ديكارت » : اننا حينما نتصور الجوهر ، نتصور مجرد شيء موجود بوجود لا يحتاج إلا لذاته للوجود (مبادىء الفلسفة ، الكتاب الأول ص ٥١) .
ويقول أيضاً : إن لكل جوهر محمولا أساسياً ، ومحمول الروح هو الفكر ، كما ان الامتداد هو محمول الجسم (في ردوده على الاعتراضات الرابعة) . (المترجم)

ذواتنا ؛ وتبعاً لذلك أمناء على مبدإ «الحدس» (أو البداهة) الخالص ؛ وإذا لم نقم اي وزن من جراء ذلك ، إلا لما هو معطى إلينا في الواقع —وبصورة مباشرة— ضمن نطاق الـ «انا افكر» ، الذي فتح لنا التعليق أبوابه ؛ وإذن إذا ما تجنبنا ان ننص على ما لا «نراه» نحن أنفسنا . إن «ديكارت» لم يتكيف تكيفاً كاملاً مع هذا المبدإ ؛ وهو وإن قام من اجل ذلك أصلاً ، بأعظم اكتشاف بمعنى ما ، فإنه لم يدرك معناه الحقيقي ، أي معنى الذاتية المتعالية ؛ ولهذا ، فإنه لم يجتز البوابة المؤدية إلى الفلسفة المتعالية الحقيقية .

١١ — الأنا النفسي والأنا المتعالي ؛ تعالي العالم

اني إذا ما احتفظت، أنا الذات المفكرة ، بما يلوح لنظري عن طريق عملية «التعليق» الحرة ، التي أعلق بها وجود العالم الاختباري ، وإذا ما كان احتفاظي به في حالة صفائه ، فإنني أدرك حادثة لها معناها، هي : انه مهما كان أمر وجود العالم او عدم وجوده ، ومهما أمكن ان يكون الحكم الذي أطلقه بصدد هذا الموضوع ، فإنني أنا ذاتي وحياتي الخاصة بي ، نبقى بدون ما يمسنا (فيما يتعلق بوضع وجودي ووجودها الذي يبقى محتفظاً بقيمته) . ان هذا الأنا وحياته النفسية ، اللذين أحتفظ بهما بالضرورة رغم التعليق ، ليسا قسماً من العالم ؛ وإذا ما

قال هذا الأنا : انني « انا مفكر » ، فهـذا لا يعني مطلقاً : انني كائن بما أنا هذا الانسان . فليس «أناي» هو الانسان الذي يدرك ذاته ، عند حدسه الطبيعي لذاته بما هو إنسان طبيعي ، وليس ايضاً ذلك الإنسان المحدد بصورة مجردة بالمعطيات الخالصة للتجربـة «الداخلية» والنفسية الخالصة الذي يدرك فكره القائم إما بالروح وإما بالعقل mens sive animus sive intellectus ، وليس ايضاً الروح ذاتها وقد اتخذت بصورة منفصلة . انني انا وجميع الآخرين من بني الإنسان ، إنما نكون بهذا النمط من الإدراك « الطبيعي » المباشر ، موضوعاً للعلوم الوضعيـة او الموضوعية بالمعنى المألوف للكلمة ، مثل علم الحياة وعلم الإنسان وعلم النفس الاختباري . ان الحياة النفسية التي يتكلم علم النفس عنها، هي حياة كانت تفهم دائماً فهم حياة نفسية تجري في العالم. ان هذا أمر له قيمته الظاهرة بالنسبة إلى حياتي الخاصة أيضاً ، كما نستطيع ان ندركها وان نحللها في التجربة الداخلية الخالصة. بيد ان « التعليق » الفينومينولوجي ، كما تتطلبه المراحل التي سارت فيها «التأملات الديكارتية» المنقّحة، ينبذ القيمة الوجودية التي للعالم الموضوعي ، ويبعدها عن مجال أحكامنا إبعاداً كليّاً ، تبعاً لذلك . إن الأمر هو على هذا النحو بصدد القيمة الوجودية التي لجميع الحوادث ، الملاحظة بصورة موضوعيـة عن طريق التجربة الخارجية ، كما انه على هذا النحو ذاته أيضاً بصدد القيمة

الوجودية لحوادث التجربة الداخليـة . أما في نظري أنا بما انا ذات متأملة ، قائمة في عملية « التعليق » ودائمة بها ــ أنا الذي أضع ذاتي على هذا النحو ، وكأنني ينبوع نهائي لجميع الإثباتات والتبريرات الموضوعية ــ فإنه ما من أنا نفساني ، ولا من ظواهر نفسية بالمعنى الذي يفهمه علم النفس ، أي ظواهر نفسية مفهومة على أنها عناصر واقعية لكائنات إنسانية (نفسية طبيعية) .

انني بلجوئي إلى عملية « التعليق » الفينومينولوجي ، إنما أحيل أناي الإنساني الطبيعي ، وحياتي النفسية ــ مجال تجربتي النفسية الداخلية ــ إلى أناي المتعالي والفينومينولوجي ، الذي هو مجال التجربة الداخلية المتعالية والفينومينولوجية . إن العالم الموضوعي الذي يوجد ، أو وجد ، أو سيوجد بالنسبة إلي ، إنما يستمد بكل ما فيه من أشياء ، كل معناه وكل قيمته الوجودية ، اللذين له في نظري ، من ذاتي ذاتها ، كما اشرت إلى ذلك فيما سبق ؛ انه يستمدها من أناي المتعالي الذي يكشف « التعليق » الفينومينولوجي المتعالي وحده عنه .

وفي تأملنا الفلسفي الخاص بنا ، ينبغي لنا ان نستنفد استنفاداً نهائيًّا ، ما هنالك من معنى في مفهوم المتعالي transcendantal وما يرتبط به من مفهوم العالي[1] transcendant . ولنلاحظ بهذا

[1] العالي هو كل ما يتجاوز التجربة ؛ ويفترض مبدأ سابقاً عليها . (المترجم)

الخصوص ، أن الأنا المحوّل إن لم يكن قسماً من العالم ، فإن العالم وأشياءه لن تكون كذلك أقساماً حقيقية من أناي . اننا لا نستطيع أن نجدها في حياتي النفسية ، بصفتها أقساماً حقيقية من هذه الحياة ، كما هو الشأن بصدد عقدة من المعطيات الحسية والأفعال النفسية . إن هذا التعالي يخص وجود العالم ، بالمعنى الحصري لكلمة يخص ، برغم عدم مقدرتنا على أن نعطي هذا « العالم » أو تحديداته أي معنى غير المعنى الذي نستمده من تجاربنا وتصوراتنا وأفكارنا ، ومن أحكام القيم التي نطلقها ، والأفعال التي نقوم بها ؛ وبرغم عدم مقدرتنا على أن نبرر ما نعزوه إلى هذا العالم من وجود بديهي ، إلا ابتداء من بديهياتنا الخاصة بنا ، ومن أعمالنا التي تخصنا بالذات . وإذا كان هذا « التعالي » الذي يتصف به المضمون غير الواقعي متعلقاً بمعنى العالم الخاص ، فإننا سندعو الأنا الذي يحمل العالم في ذاته حينذاك – بما هو وحدة من المعاني – والذي هو من جراء ذلك بالذات مقدمة ضرورية ، باسم الأنا المتعالي ، بالمعنى الفينومينولوجي لهذه الكلمة ، كما اننا سندعو المسائل الفلسفية الناتجة عن هذا الترابط ، بالمسائل الفلسفية المتعالية .

التأمل الثاني

حقل التجربة المتعالية وبناها العامة

١٢ – فكرة عن الأساس المتعالي للمعرفة

لنوجه الآن تأملنا توجيهاً جديداً؛ ففي هذا وحده ، يمكن لنتائج نظراتنا الاعتبارية السابقة ، ان تؤتي ثمارها. ماذا أستطيع أنا الذي أتأمل على النمط الديكارتي ، ان أستخلص من الأنا المتعالي ، من وجهة النظر الفلسفي ؟ لا شك ان وجود هذا الأنا سابق على كل وجود موضوعي ، من وجهة نظر المعرفة . إن وجود الأنا بمعنى من المعاني ، هو المجال الذي تتكون فيه كل معرفة موضوعية بالمعنى العادي لهذه الكلمة . ولكن ، هل تعني حادثة «السبق» التي يسبق فيها الأنا كل معرفة موضوعية ، أننا نستطيع ان نكوّن منها « مقدمة » فقط ؟ ألا يقتضينا الأمر ان نهجر الفكرة الديكارتية الكبرى ، حينما ننطلق باحثين في الذاتية المتعالية ، عن تبرير أخير لجميع العلوم ، بل لوجود عالم موضوعي ؟ إنه ما كان لنا في هذه الحالة ان نجري ، أي

تعديل نقدي ، في مجرى « التأملات » ، وما كان لنا ان نتبع آثارها على الاطلاق أبداً . بيد ان اكتشاف « ديكارت » للأنا المتعالي ، إنما يمكن له أيضاً ، أن يكشف لنا عن أَساس جديد للمعرفة ، ونعني بذلك أساساً من النمط المتعالي . والواقع ، بدلاً من ان نلجأ إلى الـ « انا أفكر » ، وكأنه مقدمة يقينية ببرهنة لا تنكر ، من جراء بعض الاستدلالات التي لا بدّ لها من ان تقودنا إلى الذاتية العالية ، لنوجه انتباهنا إلى ما يلي : إن «التعليق» الفينومينولوجي في نظر الفيلسوف الذي يتأمل ، إنما يحرّر دائرة من الوجود ، جديدة وغير محددة ، يمكن لتجربة جديدة هي التجربة المتعالية ان تبلغ إليها . لنلاحظ أمراً واحداً : ان لكل نوع من التجارب الحقيقية ، ولأنماط تخصصها العامة – مثل الإدراك والحفظ والتذكر وغير ذلك – ما يطابقها ايضاً من تخيل خالص ، هو « تجربة كأنّ » التي تتمتع بأنماط من التخصص موازية لتلك الأنماط (مثل الإدراك والحفظ والتذكر التخيلي) . إذا كان الأمر على هذا النحو ، فلنا الحق في ان ننتظر ان يكون هناك ايضاً، في مجال الإمكان الخالص (التصور الخالص او الخيال) علم خاص من النمط القبلي ، لا تطلق أحكامه على حقائق متعالية ، بل على إمكانيات قبلية ، ويكون علماً يحدد على هذا النحو قواعد قبلية لهذه الحقائق .

بيد أننا حينما نترك أنفسنا تمضي على هذا النحو في تصورها لفكرة العلم الفينومينولوجي ، المدعو ليكون فلسفة ، إنما نعود فنجد بسرعة تلك الصعوبات التي أشرنا إليها أعلاه ، مع الادعاء المنهجي الأساسي ببداهة تكون برهانية لا تنكر . وذلك لأن الأمر كما رأينا ، فمهما تكن هذه البداهة بوجود « الأنا » وبهذا « الأنا » ذاته بداهة مطلقة ، فليس الأمر هو ذاته بصدد المعطيات المتعددة التي للتجربة المتعالية . والحقيقة ، ان « الأفكار » المعطاة في موقف التحويل المتعالي ، وكأنها موضوعات للادراك والتذكر الخ... لا يمكن ان تتخذ فيما يتعلق بوجودها الحاضر أو الماضي ، على أنها يقينية بيقين مطلق. ومع ذلك ، انه من الممكن لنا ان نبرهن أن البداهة المطلقة التي نجدها في الـ « انا أكون » ، تمتد أيضاً بالضرورة إلى تعددات التجارب الداخلية التي لدينا عن الحياة المتعالية وخصوصيات الأنا الاعتيادية ، رغم أنها تبقى ضمن بعض الحدود ، التي حددها شمول مثل هذه البداهات (مثلاً : بداهات التذكر المباشر وغير المباشر ، الخ ...) . فلنوضح فكرتنا . ان المضمون اليقيني بيقين مطلق ، الذي يعطى إلينا في التجربة الداخلية المتعالية ، لا يتحول بصورة خاصة ، إلى هوية الـ « انا أكون». ان بنية من بنى تجربة الأنا، كلية وبرهانية لا تنكر[1]،

[1] بمعنى التجربة « المتعالية » لا التجربة الحسية .

كالصورة الزمنية المحايثة لمجرى الشعور مثلاً ، تمتد عبر جميع المعطيات الفردة التي للتجربة الداخلية الحقيقية والممكنة ، رغم أن هذه المعطيات ليست يقينية بيقين مطلق في جميع تفاصيلها. إن الأنا بفضل هذه البنية ـ وهذه صفة من صفاته الخاصة ـ يمتلك خطاطة schéma برهانية لا تنكر عن ذاته ، وهي خطاطة غير محددة ، تجعله يبدو لذاته كأنا مشخص ، موجود ولديه مع هذا الوجود مضمون فردي من الحالات المحيية ، ومن الملكات والميول ، أي تجعله يبدو لذاته كموضوع من موضوعات التجربة ، يمكن الوصول إليه عن طريق تجربة داخلية ممكنة ، بمقدورها ان تتسع وأن تفنى بصورة لانهائية .

١٣ ـ في أنه من الضروري ان ننبذ بصورة مؤقتة المسائل المتعلقة بشمول المعرفة المتعالية

إن تحقيق هـذا « الاكتشاف » تحقيقاً فعليًّا ، سيكون المهمة الرفيعة التي يقوم بها ، نقد التجربة الداخلية المتعالية ، ذلك النقد الذي سوف يتوجه إلى الصور الفردية والمحددة التي لهذه التجربة . إن هذه المهمة من مرتبة عالية كما نرى ، وتفترض إنجاز الخطوة الأولى وهي : يجب علينا ، بتتبعنا للبداهة المطابقة للتجربة المتعالية في عملها البسيط ، إن صح القول ، أن نكون قد توجهنا قبل كل شيء في هذه المعطيات ، وأن نكون قد

حددناها ضمن صفاتها العامة .

إن التوسع بالتأملات الديكارتية الذي أنجزناه منذ قليل ، سوف يحدد خطواتنا المقبلة المرتبطة به . إننا نتنبأ منذ الآن ، بأن المشاغل العلمية التي يدل عليها العنوان الجمعي : فينومينولوجيا متعالية ، ينبغي أن تتحقق في مرحلتين اثنتين .

يجب علينا في المرحلة الأولى ، أن نجتاز لأول مرة ذلك المجال — الرحب كما سنرى — الذي هو مجال تجربة الأنا المتعالية . إننا قبل كل شيء ، سوف نترك أنفسنا تركاً خالصاً وبسيطاً ، إلى البداهة الخاصة للجريان المطابق لهذه التجربة . وإذن ، فسوف نحتفظ للمستقبل بالمسائل النقدية المتعلقة بشمول المبادىء البرهانية التي لا تنكر . إن هذه المرحلة الأولى ، ليست بعد فلسفية بالمعنى الكامل للكلمة . إننا سوف ننهج في هذه المرحلة ، كما ينهج العالم الطبيعي الذي ينصرف إلى بداهة التجربة الطبيعية ، والذي يستبعد من موضوع أبحاثه ، بما هو عالم طبيعي ، تلك المسائل المتصلة بالنقد العام لهذه التجربة بالذات .

أما موضوع المرحلة الثانية فهو نقد التجربة المتعالية ذاته ، ونقد المعرفة المتعالية ، بصفة عامة تبعاً لذلك .

وعلى هذا النحو نحظى بعلم يتميز بميزة لم يسمع بها . إن موضوعه هو الذاتية المتعالية المشخصة ، بما هي معطاة في تجربة متعالية ، فعلية أو ممكنة . إنه علم يتعارض بصورة جذرية

مع العلوم كما فهمناها حتى أيامنا هذه ، أي يتعارض مع العلوم الموضوعية . إن هذه العلوم الموضوعية تشمل أيضاً علماً للذاتية ، بيد أنه علم لذاتية موضوعية حيوانية تؤلف قسماً من العالم . بيد أن الأمر هنا ، هو أمر علم « ذاتي بذاتية مطلقة » على نحو من الأنحاء ، وموضوعه مستقل عما يمكننا ان نقرره، بصدد وجود العالم او عدم وجوده . وليس هذا كل شيء ؛ بل انه يبدو ان أناي ، أي انا الفيلسوف المتعالي ، الذي هو الموضوع الأول لهذا العلم ، إنما هو أيضاً موضوعه الوحيد بالضرورة . ولا شك انه مما يتلاءم مع معنى التحويل المتعالي ، أن لا يكون بالامكان في البدء ، وضع أي كائن آخر غير الأنا ، وما هو متضمن فيه ، على أن يكون هذا موضوعاً مع هالة من التحديدات الممكنة ، التي ليست بعد في نطاق التحقيق . إن العلم الذي نعنيه ، سوف يبدأ بكل تأكيد إذن ، وكأنه إيغولوجيا[1] خالصة ، ومن جراء ذلك سوف يلزمنا بالأنا وحدية المتعالية على الأقل . وبعد ، فنحن لا نرى على الاطلاق كيف يمكن لـ « أنوات » أخرى ان توضع — لا كظواهر بسيطة « للعالم » بل كـ « أنوات » متعالية أخرى—

---

١ أي علم الأنا ؛ وهذه الكلمة مؤلفة من الكلمة اللاتينية ego ومعناها أنا ، والكلمة اليونانية logos ومعناها الخطاب أو العقل أو العلم ، فيكون معنى ايغولوجيا علم الأنا . (المترجم)

في موقف التحويل الفينومينولوجي ؛ وإذن ، كيف يمكن لمثل هذه « الأنوات » ان تصبح بدورها ذوات تصفهـا الإيغولوجيا الفينومينولوجية .

ينبغي لنا كمبتدئين في الفلسفة ألاّ نهلع لشكوك من هذا النوع . إن التحويل إلى الأنا المتعالي قد لا يكون له من الأنا وحدية إلا مظهرها ؛ إن التوسع المنظومي والناتج عن التحليل الإيغولوجي ، قد يقودنا خلافاً لذلك ، إلى فينومينولوجية ما بين الذاتيات المتعالية ، ومن هنالك إلى فلسفة متعالية بصفة عامة . وسوف نرى في الواقع ، أن الأنا وحدية المتعاليـة ، ليست إلا درجة سفلى من درجات الفلسفة . ويجب علينا ان نتوسع بها ، بما هي كذلك ، لأسباب منهجية ، ولا سيما لكي نتمكن من طرح مسائل ما بين الذاتيات المتعاليـة على نحو ملائم . إن هذه المسائل تعود في الواقع ، إلى مرتبة أعلى من مرتبة الأنا وحدية . بيد أننا ما زلنا في المرحلة الراهنـة من تأملاتنا، غير قادرين على الإدلاء بهذا الصدد بأية إيضاحات مهما كانت . ومن ناحية أخرى ، فإن ضروب الاستباق التي قمنا بها منذ قليل ، لن يتضح إلا فيما يلي كل ما فيها من معنى .

وعلى كل حال ، فقد نفضنا أيدينا من التحديد الواضح كل الوضوح للنقطة التي نبتعد فيها ابتعـاداً جوهريًّا عن سير « التأملات الديكارتية » ، الأمر الذي سيكون نتيجة حاسمة

في سبيل توسع لاحق بتأملاتنا . اننا خلافاً لـ « ديكارت » ، سوف نضع أمامنا كمهمة لنا ، استخلاص المجال اللانهائي الذي للتجربة المتعالية . وإذا بقيت البداهة الديكارتية - أي بداهة القضية : أنا أفكر ، إذن أنا موجود - مجدبة ، فذلك لأن « ديكارت » قد أهمل أمرين اثنين : لقد أهمل اولاً ان يوضح مرة وإلى الأبد ، المعنى المنهجي الخالص للتعليق المتعالي - ومن ثمت ، ان يحسب حساباً لحقيقة ان « الأنا » يستطيع بفضل التجربة المتعالية ان يجعل نفسه صريحاً بذاته، بصورة غير محددة ومنظومية، وانه من جراء ذلك يؤلف حقلاً من حقول البحث ممكناً وخاصًا وذاتيًا . والحقيقة ، فإن تجربة الأنا المتعالية ، بلجوئها إلى مجموع العالم والعلوم الموضوعية ، لا تفترض مع ذلك وجود هذا المجموع وقيمته بافتراض مسبق ؛ إن هذه التجربة تتميز من جميع هذه العلوم بهذا بالذات ، دون ان تتحدد مع ذلك أبداً فيما بينها بالتبادل .

١٤ - تيار « الأفكار » ؛ الـ « أنا أُفكر » و « المفكر به »

اننا لا نريد في الوقت الحاضر ، ان نهتم بالمسائل المتعلقة بمدى البرهنة التي لا تنكر والتي للـ « انا أكون » . اننا لن نوجّه إذن نور البداهة المتعالية ، على الـ « انا أُفكر » - هذا

الحد المفهوم بأوسع معنى لدى « ديكارت » — وإنما سنوجهه إلى « الأفكار » المتعددة ، أي إلى تيار الشعور الذي يؤلف حياة هذا الأنا (أناي ، أنا الذات المفكرة). إن هذا الأنا بالذات يستطيع في كل لحظة ، ان يرسل نظره التأملي على هذه الحياة، سواء أكانت إدراكاً أم تصوراً ، أو كان حكم وجود أم حكم قيمة أم تقريراً إرادياً . انه يستطيع أن يلاحظها في كل لحظة من اللحظات ، وأن يفض مضمونها ، وأن يصفه .

ولكن ربما قيل إن اتباع هذا الاتجاه في البحث ، إنما هو القيام بكل بساطة ، بوصف سيكولوجي قائم على التجربة الداخلية الخالصة ، التي لحياتي الواعية بالذات ؛ صحيح إن هذا الوصف لكي يكون خالصاً ، ينبغي له ان يستبعد كل وضع من أوضاع الحقيقة النفسية الطبيعية . بيد أن السيكولوجيا الوصفية الخالصة التي ما زلنا مدينين للعلم الفينومينولوجي الجديد بأنه كشف لنا عن معناها المنهجي الحقيقي ، ليست هي ذاتها فينومينولوجيا متعالية بالمعنى الذي حددنا فيه هذه الفينومينولوجيا المتعالية، بأنها التحويل الفينومينولوجي المتعالي. إن السيكولوجيا الخالصة تشكل دون شك ، موازياً مضبوطاً لفينومينولوجية الشعور المتعالية . ومع ذلك ، لا بدّ من التمييز بينهما تمييزاً جيداً ، فالخلط بينهما يميز النزعة النفسية المتعالية التي تجعل كل فلسفة حقيقية من باب المستحيل . إن

الأمر هنا أمر لوينة من هذه اللوينات ـ التي يمكن إهمالها في الظاهر ـ والتي تقرر أمر اتجاه الفلسفة . إن مجموع البحث الفينومينولوجي المتعالي مرتبط كما يجب ألاّ ننسى ، بالمحافظة على التحويل المتعالي محافظة لا تنتهك حرمتها ، ذلك التحويل الذي يجب علينا ألا نخلط بينه وبين البحث الانطروبولوجي[1] المحدد بالحياة النفسية وحدها عن طريق التجريد. ونتيجة ذلك ، ان البحث الفينومينولوجي المتعالي بصدد الشعور ، والبحث السيكولوجي يختلفان اختلافاً عميقاً ، رغم إمكان تطابق العناصر التي توصف من هذه الجهة وتلك . فمن ناحية أولى ، لدينا معطيات تخص « العالم » الموضوع بما هو موجود ، وهي معطيات نفهمها على انها عناصر نفسية للانسان . ومن ناحية أخرى ، ليس هناك شيء من هذا القبيل ، حتى ولو لجأنا إلى هذه المعطيات المتوازية وهذا المضمون الوحيد ؛ ففي الموقف الفينومينولوجي ، ليس العالم وجوداً بل ظاهرة فقط .

بيد أننا إذا تجنبنا هذا الاختلاط ذا النزعة السيكولوجية ، فإنه يتبقى لدينا نقطة أخرى ذات أهمية حاسمة (فمن جهة أخرى ، انها تقوم بدور هام كل الأهمية ، في مجال التجربة الطبيعية ، أي في مجال سيكولوجية الشعور الحقيقي في الحالة

---

[1] المتعلق بعلم الانسان . (المترجم)

التي يغير فيها ما ينبغي تغييره .) إن هناك أمراً واحداً لا يمكن « للتعليق » الخاص بوجود العالم أن يغير فيه ، وهو : ان « الأفكار » المتعددة التي تعود إلى « العالم » تحمل هذه العلاقة في ذاتها ؛ وعلى هذا النحو ، إن إدراك هذه الطاولة مثلاً ، هو من قبل ومن بعد إدراك لهذه الطاولة . وهكذا ، فإن كل حالة شعورية بصفة عامة ، هي في ذاتها شعور بشيء من الأشياء ، مهما كان أمر الوجود الحقيقي لهذا الشيء ، ومهما يكن الاستنكاف الذي أقوم به في الموقف المتعالي الذي هو موقفي ، بصدد وضع هذا الوجود ، وبصدد جميع أفعالي في الموقف الطبيعي . ونتيجة ذلك يجب علينا أن نوسّع مضمون الـ « أنا أفكر » المتعالي ، وأن نضيف إليه عنصراً جديداً ، وأن نقول إن كل « أنا أفكر » ، أو كل حالة من حالات الشعور أيضاً ، « تقصد » إلى شيء من الأشياء ، وانها تحمل في ذاتها بما هي شيء « مقصود » (أي بما هي موضوع لمقصد من المقاصد) موضوعها « المفكر به » cogitatum المقابل لها . واكثر من ذلك ، ان كل « أنا أفكر » يقوم بذلك على نحوه الخاص . ان إدراك « البيت » « يقصد » (أي يتعلق بـ) بيتاً – أو بصورة أصح ، هذا البيت الفردي – على نحو إدراكي ؛ وذكرى البيت « تقصد » البيت كذكرى ؛ والخيال كصورة ؛ والحكم الحملي الذي يتخذ موضوعاً له هذا البيت « القائم أمامي

هناك » ، إنما يقصد إليـه على نحو خاص بالحكم الحملي ؛ وحكم القيمة المضـاف يقصد إليه أيضاً عـلى نحوه الخاص ؛ وهكذا دواليك . ان هـذه الحالات الشعورية تدعى حالات قصدية أيضاً . ان كلمة قصدية لا تعني شيئاً آخر غير هــذه الخاصة العميقة والعامة ، التي تجعل الشعور شعوراً بشيء من الأشياء ، وتجعله يحمل في ذاتـه بما هو « أنا أفكر » ، موضوعــه المفكر به .

١٥ – تفكير طبيعي وتفكير متعالٍ

لنضف رغبة في مزيد من الإيضاح ، انه لا بد لنا من ان نميز بين أمرين : فمن جهة أولى ، هناك أفعال الشعور – مثل الإدراك الخارجي ، الذكرى ، الحمل ، حكم القيمـة ، وضع غاية من الغايات ، الخ ... التي تتحقق بصورة تلقائية ، ومن جهة أخرى ، هناك ضروب التفكير (الأفعال الانعكاسيـة) التي تكشف لنا عن هذه الأفعال التلقائية ، والتي هي ذاتها أفعال إدراكية من نمط جديد . ففي الإدراك التلقائي ندرك البيت لا إدراكنا للبيت ؛ وفي التفكير وحده « نلتفت نحو » هـذا الفعل بالذات ، وتوجهـه الإدراكي « نحو » البيت . أما في التفكير الطبيعي الذي يتحقق في الحيـاة الجارية ، وفي السيكولوجيا أيضاً (وإذن ، في التجربة السيكولوجية لحالاتي

النفسية الخاصة بي) ، فإننا نجد أنفسنا في حقل العالم الموضوع كموجود. فعلى هذا النحو ، نعبر عن خواطرنا في الحياة الجارية: «انني أرى بيتاً هنالك»، أو ايضاً: «انني أتذكر انني سمعت هذه المعزوفة » ، وهكذا دواليك. وخلافاً لذلك ، اننا في التفكير الفينومينولوجي المتعالي ، نترك هذا الحقل، ونحن نمارس عملية « التعليق » الكلية فيما يتعلق بوجود العالم ، او عدم وجوده . ونستطيع ان نقول ان التجربة المعدلة على هذا النحو ، أي التجربة المتعالية ، إنما تقوم حينئذ فيما يلي : اننا نتفحص الـ « أنا أفكر » المحوّل تحويلاً متعالياً ، ونصفه دون أن نحقق علاوة على ذلك ، وضع الوجود الطبيعي المتضمن في الإدراك المتحقق تحققاً تلقائيًّا (أو في أي « أنا أفكر » آخر) ، ذلك الوضع من الوجود الذي حققه الأنا «الطبيعي» تحقيقاً تلقائيًّا في الواقع. ان حالة تختلف اختلافاً جوهريًّا لا تلبث أن تحل محل الحالة الأولية على هذا النحو، دون شك ؛ ونستطيع ان نقول في هذا المعنى ان التفكير يفسد من الحالة الأولية . بيد ان هذا صحيح بصدد كل تفكير ، وإذن ، فهو صحيح ايضاً بصدد التفكير الطبيعي . ان عملية الإفساد هي عملية جوهرية ، إذ ان الحالة المحيية ، البسيطة في بادىء الأمر، تفقد من «تلقائيتها» الأولية بالضبط ، بمجرد ان التفكير قد اتخذ موضوعاً له ، ما كان من قبل حالة لا موضوعاً. ان المهمة التي يتخذها التفكير،

ليست في إعادة احداث الحالة الأولية مرة ثانيـة ، بل في ملاحظتها ، وفي فض مضمونها . ان الانتقال إلى هذا الموقف التفكيري ، يؤدي تأدية طبيعية إلى ميلاد حالة قصدية جديدة، هي حالة تجعل ذاتها ، لا أية حالة أخرى ، شاعرة بل بديهية ، بما تتميز به من تفرد قصدي ، يجعل أمر « تعلقها بالحالة السابقة » أمراً خاصًّا بها . ومن جراء هذا فقط ، تصبح هذه التجربـة الوصفية ممكنة ، تلك التجربة التي نحن مدينون لها بكل علـم وكل معرفة يمكن تصورهما ويتعلقان بحيواتنا القصـدية . ان الأمر هو على هذا النحو بصدد التفكير الفينومينولوجي المتعالي. ان حقيقـة أن الأنا التفكيري لا يقوم بالاثبـات الوجودي لإدراك البيت إدراكاً تلقائيًّا ، لا تغير شيئاً في حقيقـة ان هذه التجربة التفكيرية ، هي تجربة تفكيرية لإدراك «البيت» ، مع كل العناصر التي كانت ولا تزال خاصة به . ولكن بين هذه العناصر تَمثُلُ في مثالنا الذي ضربناه عناصر الإدراك ذاته بما هو تيار حيي ، وعناصر البيت المدرك بما هو بيت مدرك . ان هناك من ناحية أولى ولا شك ، الوضع الوجودي الخاص بالإدراك العادي (أي اليقين المتضمن في الإدراك) ، كما أن هناك دون شك من ناحية البيت الذي يبدو، طابع «الوجود» الخالص والبسيط . ان الاستنكاف الذي يقوم به الأنا في الموقف الفينومينولوجي ، إنما هو من شأن « التعليق » ذاته ،

وليس من شأن الادراك الذي يلاحظه في التفكير وبه . بل أكثر من ذلك ، انه قابل بذاته لتفكير من هذا النوع ، وعن طريق هذا التفكير وحده نعرف عنه شيئاً من المعرفة .

ان ما يهمنا هنا، يمكن له ان يوصف أيضاً، على النحو التالي: فإذا قلنا عن الأنا الذي يدرك « العالم » ويعيش فيه عيشة طبيعية ، انه مهتم بالعالم ، فسيكون لدينا في الموقف الفينومينولوجي المعدّل حينذاك، ازدواج في الأنا؛ ففوق الأنا المهتم اهتماماً ساذجاً بالعالم ، يقوم الأنا الفينومينولوجي كمشاهد عديم الاهتمام . ان هذا الازدواج في الأنا قابل بدوره لتفكير جديد يتطلب مرة أخرى بما هو تفكير متعالٍ، موقف «المشاهد عديم الاهتمام » ، الذي يشغل خاطره فقط أن يرى وأن يصف بصورة مطابقة .

وعلى هذا النحو ، فقد أصبح في حيز الامكان أن نصف وصفاً خالصاً ، حوادث الحياة (النفسية) « المتجهة نحو العالم »، ونصف معها جميع إثباتاتها الوجودية الأولية وغير المباشرة ، والأنماط الوجودية المرتبطة بها، مثل: الوجود الأكيد والممكن والمحتمل ، والوجود الجميل والخيّر والمفيد الخ ... انها في صفائها هذا فقط ، إنما يمكن لها أن تزودنا بالعناصر اللازمة لنقد عام للشعور، كما تتطلب ذلك خواطرنا الفلسفية بالضرورة. فلنتذكر النزعة الاصلاحية المتضمنة في فكرة «ديكارت» بصدد

الفلسفة بما هي علم كلي قائم على البداهة البرهانية التي لا تنكر، حتى في مراحله الأخيرة . ان هذا العلم مفهوماً على هذا النحو، يتطلب نقداً عامّاً ومطلقا؛ بيد أنه ينبغي لهذا النقد من جهته، أن يخلق لنفسه قبل كل شيء ، باستنكافه عن جميع المواقف الاثباتية للوجود ، موقفاً ذا استقلال مطلق عن كل مفهوم قبلي . إن عمومية التجربة والوصف المتعاليين ، إنما تبلغ إلى هذه الغاية ، بمجرد أنها تكف ما في تجربة العالم من « حكم سابق » كلي (أي تكف من الاعتقاد بوجود العالم، الذي ينفذ بصورة غير مشعور بها إلى كل فعل وكل موقف من الأفعال والمواقف الطبيعية) . وهي حينما تبلغ إلى دائرة الأنا المطلقة التي لم يمسها التحويل — دائرة المقا.. . الخالصة — إنما تطمح إلى أن تعطي عنها وصفاً كليًّا ، لا بدّ له بدوره من أن يؤلف قاعدة لنقد جذري وكلي . فكل شيء يتعلق كما هو بيّن ، بالملاحظة الدقيقة لما في هذا الوصف من عدم تحيز مطلق ، أي بالأمانة على مبدإ البداهة الخالصة الذي قررناه فيما سبق. وبتعبير آخر ، يجب علينا ان نتمسك تمسكاً شديداً بالمعطيات الخالصة للتفكير المتعالي ، وأن نأخذها بالضبط كما تعطى إلينا في حدس البداهة المباشرة ، وأن نستبعد منها جميع التأويلات التي تتجاوز ما هو معطى .

فإذا راعينا هذا المبدأ المنهجي ، بما يتعلق بالترابط بين

الـ « أنا أفكر » و « المفكر به » cogito - cogitatum (بما هو « مفكر به ») ، فإننا نكتشف في المكانة الأولى ، ما هي ضروب الوصف العامة ، التي ينبغي لها أن تتحقق في بادىء الأمر هذا ، ودائماً بصدد الأمور الخاصة ، وفي الاتجاهات المرتبطة بها . فمن ناحية أولى ، تتعلق بضروب الوصف هذه ضروب وصف الشيء القصدي بما هو كذلك ، سواء فيما يتعلق بالتحديدات التي يعزوها الأنا إليه في قوالب الشعور المحددة ، وفيما يتعلق بالأنماط الخاصة التي تلوح لنظر المتفحص ، حينما يحط هذا النظر المتفحص على هذه القوالب . ولنضرب مثلاً على ذلك « الأنماط » الوجودية ، مثل « الوجود الأكيد ، والوجود الممكن او المفترض» الخ...أو ايضاً «الأنماط الزمنية الذاتية» ، مثل الوجود الحاضر والماضي والمستقبل . إن هذا الاتجاه في الوصف يدعى الاتجاه النُّيَتَمي ؛ ويقابله الاتجاه النُّيَطي ؛ ان هذا يتعلق بقوالب الـ « أنا أفكر » ذاته ، والمثل على ذلك قوالب الشعور الآتية: الإدراك والذكرى والذاكرة المباشرة ، مع الفروق النمطية المتضمنة فيها ، مثل الوضوح والتميز .

اننا نفهم الآن ، كيف أن الفينومينولوجيا لم تجعلنا في الواقع ، نفقد العالم بما هو موضوع فينومينولوجي ، عن طريق « التعليق » الكلي ، سواء بصدد وجود العالم أو عدم وجوده. إننا نحتفظ به بما هو « مفكر به » ، وهذا ليس فقط فيما يتعلق

بالحقائق الخاصة المقصودة ، وعلى النحو الذي هي مقصودة به ، أو على شكل أحسن موضعنة objectivées به في هذه الأفعال الخاصة ، التي يقوم بها الشعور. وذلك لأن تخصيصها هو تخصيص يحدث في قلب العالم ، الذي « تبدو » لنا وحدته في الإدراك بصورة دائمة ، حتى حينما نتجه نحو المفرد. وبتعبير آخر ، إن الشعور بهذا العالم هو شعور حاضر في وحدة الشعور الذي يمكن له ذاته أن يصبح إدراكيًّا ، بل إنه يصبح في الواقع إدراكيًّا في غالب الأحيان . إن مجموع العالم هنا ، هو موضوع الشعور على الشكل اللامتناهي مكانيًّا وزمانيًّا الذي هو خاص بـه . إن هذا العالم الواحد والوحيد ـ رغم أن خصوصياته المدركة أو الموضعنة بتعبير آخر ، خاضعة للتغير ـ يبقى من خلال انبجاسات الشعور جميعاً ، وكأنه القاع الذي تنعكس عليه حيواتنا الطبيعية . وإذن ، فنحن حينما نقوم بالتحويل الفينومينولوجي بكل دقته ، فإننا نحتفظ بالحقل الحر غير المحدود الذي للحياة الخالصة وللشعور ، بصفته حقلاً نُيَميّاً ، ونحتفظ بالعالم كظاهرة بما هو موضوعه القصدي ، من جهة ما يرتبط به ارتباطاً نُيَمياً . وعلى هذا النحو ، إن أنا التأمل الفينومينولوجي ، يمكن أن يصبح على شكل عام كل العمومية ، **مشاهداً غير متحيز لذاته** ، لا في حالات خاصة فقط ، ولكن بصفة عامة ، وان هذا الـ « ذاته » **يشمل كل موضوعية** « توجد » في نظره ،

كما هي موجودة في نظره . وإذن فسيكون في حيز الامكان ان نقول : انني أنا الذي أبقى في الموقف الطبيعي ، لا أزال أيضاً وفي كل لحظة أنا متعالياً ، ولكنني لا أستطيع أن أبرر لنفسي ذلك ، إلا حينما أقوم بعملية التحويل الفينومينولوجي . ولكن هذا الموقف الجديد يجعلني أرى أن مجموع العالم وكل ما هو كائن بصفة عامة ، ليس في نظري إلا شيئاً من الأشياء « له قيمة » في نظري ، أي انه لا يوجد بالنسبة إلي إلا كـ « مفكر به » لـ «أفكاري» المتغيرة ، والمرتبطة فيما بينها ، في هذا التغير بالذات . انني بهذا المعنى فقط ، إنما أعزو له صحة معينة . ونتيجة ذلك ، انني بما أنا انا فينومينولوجي متعال ، لا أملك كموضوعات للاحظاتي الوصفية الكلية - سواء أكانت تتعلق بتخصيصات أم بمجموعات عامة - إلا مترابطات قصدية لقوالب الشعور .

١٦ - استطراد : ضرورة الابتداء بالـ « أنا أفكر » في التفكير « النفسي الخالص » وفي التفكير « المتعالي »

إن الـ «أنا أكون» المتعالي ، يشمل بحسب هذه التوسعات ، في عمومية حياته ، تعدداً من الحالات المشخصة الفردية ، ليس محدداً ولا منجزاً . ان «الكشف» عن هذه الحالات وإدراك بناها المتغيرة عن طريق وصفها ، سوف يكونان مهمة من

أولى مهماته . وسيكون الأمر على هذا النحو ، بصدد أنماط «الارتباط» الخاصة بهذه الحالات التي تؤلف وحدات متراكبة، إلى أن نصل إلى وحدة الأنا المشخص ذاته . ومن المفهوم أن هذا الأنا ليس مشخصاً إلا في المجموع اللانهائي وغير المحدود، الذي هو مجموع حياته الواحدة ، التي تؤلف وحدة «مترابطة» كل الارتباط ، والتي تتضمن بما هي « أمور مفكر بها » cogitata ، موضوعات قصدية مرتبطة بها ؛ إن هذه الموضوعات القصدية تؤلف بدورها مجموعات مترابطة أحسن الترابط ، وكلولاً[1] إلى الحد الذي نصل فيه إلى العالم الظاهري بما هو كذلك، ويكون داخلاً ضمن هذا الحد. إن الأنا المشخص ذاته هو الموضوع العام للوصف ؛ أو ليكون التعبير أحسن ، إن المهمة التي أقترحها على تأملاتي الفينومينولوجية ، إن هي إلا أن أكشف نفسي بنفسي بما أنا انا متعالٍ ، وأن يكون هذا في تشخصي الكامل ، وإذن ، ان تكون جميع الموضوعات القصدية المرتبطة بأفعال هذا الأنا ، داخلة في هذا التشخص . وكما سبق وأشرنا إلى ذلك ، ان هذا « الكشف » المتعالي عن أناي، له ما يوازيه وهو الكشف السيكولوجي عن أناي لذاته ، وأعني بذلك ، عن وجودي النفسي الخالص (النفس) في قلب

[1] جمع كل حينما تستعمل كل كاسم عام ، مثل : الكل أكبر من الجزء . (المترجم)

حياتي النفسية . بيد أن هذا الوجود في هذه الحالة ، هو « موضوع » حدس طبيعي بما هو عنصر داخل في تركيب وجودي النفسي الطبيعي الواقعي (حيوان) أي بما هو عنصر داخل في تركيب العالم الذي له قيمة في نظري ، بصورة طبيعية .

اننا نرى ذلك ، فما من نقطة ابتداء ممكنة إلا باللجوء إلى الـ «وأنا أفكر» ، سواء بالنسبة إلى الإيغولوجيا المتعالية الوصفية ، أم بالنسبة إلى **سيكولوجية الحياة الداخلية الخالصة** ، أي بالنسبة إلى السيكولوجيا الوصفية القائمة على التجربة الداخلية (الضرورية بما هي نظام سيكولوجي أساسي) قياماً واقعيًّا مطلقاً . وإذا علمنا بالفشل الذي أصاب جميع المحاولات الحديثة ، التي حاولت التمييز بين نظرية سيكولوجية وأخرى فلسفية للشعور ، فإن هذه الملاحظة ذات أهمية بالغة . ان الابتداء بنظرية في الاحساس ، مع الخضوع إلى تأثير تقاليد النزعة الحسية التي لا تزال قوية إلى حد بعيد ، إنما هو إذن إغلاق للنفس دون الوصول إلى هذين العلمين . ان الابتداء من الاحساسات ، إنما يتضمن في الواقع تأويلاً للحياة النفسية (يبدو طبيعيًّا تماماً ولكن بصورة خاطئة) . ومن خلال هذا التأويل تبدو الحياة النفسية عقدة من المعطيات التي يعطيها الحس « الخارجي » بل « الداخلي » ، في أسوإ الحالات . وفي سبيل

توحيد هذه المعطيات ، يلجأ فيما بعد الى الكيفيات الصورية .
ويضيف البعض أيضاً في سبيل دحض «النزعة الذرية»: ان الصور متضمنة بالضرورة في هذه المعطيات ؛ وإذن ، فالكلول سابقة في ذاتها على الأجزاء . بيد أن النظرية الوصفية للشعور ، إذا ما نهجت نهج النزعة الإصلاحية المطلقة ، فإنها لا تعرف معطيات ولا كلولاً من هذا النوع ، إلا بما هي أفكار ذات تصور قبلي. ان نقطة البدء هي التجربة الخالصة ؛ وإذا صح القول : انها التجربة الخرساء أيضاً ، تلك التي لا بد لنا من ان نصل بها إلى التعبير الخالص ، عن معناها الخاص . بيد ان التعبير الأول بأولية حقيقية ، إنما هو تعبير الـ «أنا أكون» الديكارتي ؛ والمثل على ذلك : انني ادرك ـ هذا البيت ، أو انني أتذكر ـ هذا الاجتماع الخ ... فالمهمة الأولى والعامة في الوصف ، إنما تقوم في التمييز بين الـ «أنا أفكر» من جهة أولى ، والـ « مفكر به » بما هو « مفكر به » من جهة أخرى . ولكن ، في أية حالة وبأي المعاني المختلفة ، يمكن للمعطيات الحسية أن ينظر إليها ، بما هي عناصر داخلة في تركيب الشعور ؟ ان الجواب على هذا السؤال ، يفترض مسبقاً عملاً وصفيًّا خاصًّا في « الكشف » لم تهتم به السيكولوجيا التقليدية اهتماماً تامًّا ؛ وهذه خسارة عظيمة لها . انها حينما تركت للظلام ان يلف مبادىء منهجها ، إنما عميت عن المهمة الكبرى التي يمثلها وصف « الأمور المفكر

بها » بما هي « أمور مفكر بها » . لقد فقدت في الوقت ذاته ، الفكرة الصحيحة عن معنى وصف الأفكار ذاتها ، مفهومة على انها صور للشعور ، ومهمات خاصة أثقلت هذا الوصف .

١٧ – الطابع ذو الجانبين في البحث في الشعور ؛ الطابع المرتبط بهذه المسائل ؛ اتجاه الوصف ؛ التركيب هو الصورة البديئة للشعور

ولكن ، إذا كنا منذ البداية ، نمتلك الوضوح بصدد نقطة البدء واتجاهات أبحاثنا ، فمن الممكن لنا في الموقف المتعالي الذي هو موقفنا ، ان نستنتج منها إرشادات موجهة ، في سبيل الوضع اللاحق للمسائل . ودون أن نمس مسألة وحدة الأنا أيضاً ، بإمكاننا ان نصف الطابع ذا الجانبين ، الذي هو طابع البحث في الشعور : إنه يتميز بالتآزر الذي لا ينفصل بين هذين الجانبين . وعلاوة على ذلك ، اننا نستطيع ان نصف نمط الاتصال الذي يصل « حالة » شعورية بحالة أخرى ، بأنه يتميز بـ « التركيب » ، تلك الصورة من صور الاتصال ، التي تعود إلى منطقة الشعور ، بصفة مطلقة . انني اتخذ لي مثلاً ، كموضوع للوصف ، ادراك مكعب من المكعبات . انني أرى حينئذ في التفكير الخالص ، ان « هذا » المكعب الفردي ، قد أعطي إلي على نحو متصل ، بما هو وحدة موضوعية ، وان هذا إنما كان

ضمن تعدد متغير وكثير الأشكال ، من المظاهر (أنماط حضوره) المتصلة فيما بينها بعلاقات محددة . ان هذه الأنماط ليست في جريانها ، سلسلة من الحالات المحيية لا صلة بينها . انها تجري خلافاً لذلك ، في وحدة « تركيب » ما ، نعي وفقاً له الشيء ذاته – بما هو حاضر – بصورة دائمة . ان المكعب الواحد والوحيد ، يلوح على أنحاء وبمظاهر مختلفة ، تارة عن « قرب » وتارة عن « بُعد » ، في أنماط متغيرة من « هنا » ومن « هناك » ، مقابلة لـ « هنا » مطلق (يوجد – بالنسبة إلي – في « بدني الخاص بي » الذي يبدو لي في الوقت ذاته)، يرافق الشعور به هذه الأنماط بصورة دائمة ، رغم انه يبقى شعوراً غير ملحوظ . ان كل « مظهر » يحفظه الفكر ، مثل « هذا المكعب في دائرة قريبة » ، يلوح بدوره كوحدة تركيبية لعدد كبير من أنماط الحضور المطابقة لهذا المظهر . ان الشيء القريب قد يلوح وكأنه « ذاته » ، ولكن بهذا «الوجه» او بذاك ؛ قد يكون هناك بعض التغير ، لا في « التطلعات البصرية » فحسب ، بل في الظواهر « اللمسية » و « الصوتية » و « أنماط من الحضور » أخرى ، كما بإمكاننا ان نلاحظ ذلك، بإعطائنا إلى انتباهاتنا الوجهات الملائمة . وإذا ما حاولنا الآن ، في وصفنا لهذا المكعب ، ان نأخذ مأخذ الاعتبار ، احدى صفاته بصورة خاصة ، مثل شكله او لونه ، أو احد سطوحه

على حدة ، او ايضاً الشكل المر ع لهذا السطح ، او لونه على حدة ، وهكذا دواليك ... فإن الظاهرة نفسها تتكرر . ان ما يدعى صفة ، يلوح دائماً وكأنه « وحدة » من «التعددات» التي تجري . اننا نجد في الرؤية الموجهة نحو الموضوع ، شكلاً او لوناً يبقى هو ذاته مثلاً . اما في الموقف التفكيري ، فإننا نجد الوجوه او «المظاهر» المطابقة للموضوع ، وقوالب التوجيه والتطلع الخ ... تتتابع في سلسلة متصلة الحلقات . ان كل « مظهر » من هذه « المظاهر » ، إذا أخذ مأخذ الاعتبار بذاته ، كالشكل في ذاته او اللون في ذاته مثلاً ، إنما يكون علاوة على ذلك ، تمثيلاً لشكله وتمثيلاً للونه الخ ... وعلى هذا النحو ، ان الـ « أنا أفكر » يعني ما هو «مفكر به» من قبله ، لا في فعل غير متميز ، وإنما في « بنية من التعددات » ذات طابع نُيَطي ونُيَمي محدد كل التحديد ، هي بنية مطابقة مطابقة جوهرية لهوية هذا « المفكر به » المحدد .

وبصورة موازية ، ان في مقدورنا ان نقوم بصدد جميع قوالب الحدس ، و «أمورها المفكر بها» والتي ترتبط بها (مثل الذكرى المنتجة من جديد لحدس قديم ، والانتظار الذي يكمن سلفاً في حدس سيجيء) ، بضروب الوصف التي قمنا بها بصدد الإدراك الحسي . ان موضوع التذكر يبدو هو أيضاً بوجوه شتى ، وفي تطلعات مختلفة الخ ... وبما اننا نبرره

حينما نشرع بتحقيقه ، فقد كانت هـذه الضروب من الوصف توغل بعيداً جداً. بيد أننا لكي نستطيع ان نميز قوالب الحدس (ما تقدمه الذاكرة وما يقدمه الإدراك) ، فقد كان لا بدّ لنا في وصفنا ، من أن نستدعي أبعاداً جديدة . ان حقيقة عامة تبقى مع ذلك ذات قيمة في نظر كل شعور بما هو «شعور بشيء من الأشياء» بصفة عامـة . وهذا الشيء ـ أي « موضوعـه القصدي بما هو قصدي » ـ الذي « فيه » إنما نعيه كما نعي وحدة لا تتغير من تعـدد قوالب الشعور النُّيتمي النُّيَطي ، ولا يهم كثيراً إذا كان الأمر أمر قوالب حدسية أم لا .

وإذا أصبحت المهمة الفينومينولوجيـة فيما يتعلق بوصف مشخص للشعور في متناول أيدينا تماماً مرة واحدة ، فإننـا سنرى عوالم من الحقائق تتفتح أمامنا . ان هـذه الحقائق لم تدرس قط قبل ظهور الفينومينولوجيا . ـ ان جميع هـذه الحقائق يمكن أن تدعى أيضاً « حقائق البنية التركيبية » ، وقد دعيت على هذا النحو ، لأنها تهب الوحدة النُّيَمية النُّيَطية لا « للأفكار » الخاصـة فحسب (مأخوذة في ذاتهـا كـكاول تركيبية مشخصة) ، وإنما تهبها لها أيضاً في علاقاتها مع أفكار أخرى .

ان «البرهان» على أن الـ «أنا أفكر» ، أي الحالة القصدية ، هي شعور بشيء من الأشياء ، لم يصبح برهاناً منتجاً إلا عند

توضيح الطابع البديء لهذا التركيب . وهذا يعني أن هذا « البرهان » وحده ، يجمل من الاكتشاف الهام الذي أتى به « فرانز برنتانو » Franz Brentano اكتشافاً خصيباً . ان هذا الاكتشاف ينص على ان القصدية هي الطابع الوصفي الجوهري «للظواهر النفسية» . انه وحده يتيح لنا ان نستخلص بصورة حقيقية ، منهج علم وصفي للشعور ، فلسفي ومتعالٍ بقدر ما هو سيكولوجي .

١٨ – التوحيد هو صورة التركيب الجوهرية ؛ التركيب الكلي للزمان المتعالي

لنتفحص صورة التركيب الجوهرية ، أي صورة التوحيد . انها تلوح لنا في بادىء الأمر ، وكأنها تركيب ذو شمول كلي يجري بصورة سلبية على شكل شعور داخلي متصل بالزمان. ان لكل حالة حية ديمومتها الحية . وإذا كان الأمر أمر حالة شعورية ، يكون « المفكر به » فيها موضوعاً من موضوعات العالم – كما هو الأمر بصدد إدراك المكعب – فإن هناك مجالاً للتمييز بين الديمومة الموضوعية التي تبدو (مثل ديمومة هذا المكعب) ، وبين الديمومة « الداخلية » لعملية الشعور (مثل ديمومة ادراك المكعب) . ان هذه الديمومة الأخيرة «تجري» في أدوار ومراحل زمنية ، هي أدوارها ومراحلها ، وهي ذاتها

وجوه تتعدل على نحو متصل ، في المكعب الوحيد ذاته . إن وحدتها وحدة تركيبية . وهذه الوحدة ليست مجرد ارتباط متصل من « الأفكار » ، يصح ان نقول عنها : انها ملصقة بعضها إلى بعض بصورة خارجية، بل أنها وحدة شعور واحد، وفي هذا الشعور تقوم وحدة جوهر قصدي ، كأنه على نحو دقيق ، الجوهر ذاته يعرض نفسه على أنحاء مختلفة ومتعددة . ان الوجود الواقعي للعالم — وإذن ، وجود المكعب الحاضر هنا — هو وجود محصور « بين هلالين » عن طريق عملية « التعليق » ؛ بيد أن المكعب المذكور ، حينما يبدو واحداً وغير متغير ، هو « محايث » بصورة دائمة لمجرى الشعور، وهو «فيه» من الناحية الوصفية، كما هو الأمر بصدد طابع الوجود، « الذي يبقى موحداً مع ذاته » من الناحية الوصفية . ان هذه المحايثة للشعور ذات طابع خاص كل الخصوصية . ان المكعب ليس متضمناً في الشعور بما هو عنصر واقعي ، بل انه كذلك « بصورة مثالية » بما هو موضوع قصدي ، أو بما هو شيء يظهر ؛ أو بتعبير آخر ، بما هو « معناه الموضوعي » المحايث. إن موضوع الشعور الذي يحتفظ بهويته « مع ذاته » أثناء جريان الحياة النفسية ، لا يأتي الشعور من الخارج . ان هذه الحياة ذاتها ، إنما تتضمنه بما هو معنى، أي بما هو «عملية قصدية» للتركيب الشعوري .

بيد ان المكعب ذاته - ذاته في نظر الشعور - يمكن أن يكون حاضراً للشعور (في وقت واحد او بأوقات متلاحقة) في أنماط من الشعور، متصلة وعظيمة التباين، ومنعزل بعضها عن بعض، كما يحدث في الادراكات وفي الذكريات، وفي ألوان الانتظار وأحكام القيم الخ... وهنا أيضاً، نجد تركيباً يحقق الشعور بالهوية، في وحدة الشعور الذي يتجاوز هذه الحالات المنعزلة ويشملها، ويجعل كل معرفة بالهوية في حيز الامكان، على هذا النحو.

بيد أننا نرى بهذا المعنى في نهاية الأمر، أن كل حادثة شعورية -(مثلاً: كل شعور يمكن ان "ثمر معه بتعدد من التعددات، او بعلاقة من العلاقات الخ...)- يدرك بها الشعور ما ليس موحداً على أنه كل، يمكننا أن نطلق عليها صفة التركيب، الذي يؤلف بصورة تركيبية synthétiquement -أو لنقل أيضاً بصورة تركيبية لغوية syntaxiquement - الـ « مفكر به » الذي يخصه بالذات (التعدد والعلاقة الخ...)، ذاك الـ« مفكر به » الذي لا بدّ لهذه العملية التركيبية اللغوية، من أن تصفه من جهة أخرى بالسلبية الخالصة، أو بفعالية الأنا؛ فالمتناقضات والمتعارضات ذاتها، أشكال من « التركيبات »، رغم أنها من نوع آخر.

بيد أن التركيب ليس خاصاً بكل حالة من حالات

الشعور الفردي فقط ، كما انه لا يربط حالات فردية بحالات أخرى بحسب المناسبة فقط ؛ بل ان كل الحيـاة النفسيـة في مجموعها ، موحدة خلافاً لذلك على نحو تركيبي ، كما قلنا ذلك منذ البداية . وينتج عن ذلك ، ان هذه الحياة هي «أنا أفكر» كلي ، يشمل جميع حالات الشعور الفردي على نحو تركيبي، تلك الحالات التي يمكن لها ان تبرز من هذه الحياة، والتي لها موضوعها الكلي «المفكر به» القائم على أنحاء مختلفة في «الأمور المفكر بها » الجزئية المتعددة . بيد ان حقيقة هـذا القيام ، ينبغي ألا تفهم بمعنى التتابع الزمني لتكوين ما؛ إذ أن كل حالة فردية بإمكاننا أن نتصورها ، لا تبرز إلا على قاع من الشعور الكلي الموحّد ، تفترضه افتراضاً مسبقاً بصورة دائمـة . إن الـ « أنا أفكر » الكلي ، إنما هو الحياة الكلية ذاتها في وحدتها وكليتها غير المحددتين وغير المحدودتين. ولأن هذه الحياة تبدو ككل بصورة دائمة ، فقد كان بالإمكان « ملاحظتها » ملاحظة دقيقة ، في افعال إدراكية من الانتباه ، وكان بالامكان جعلها موضوعاً لمعرفة كلية . هذا ، وان الشعور المحايث بالزمـان هو الصورة الجوهرية لهـذا التركيب الكلي ، الذي يجعـل جميع التركيبات الشعورية الأخرى في حيز الامكان ؛ وترتبط بهذا الشعور بالزمان ، الديمومـة المحايثة التي تطابقه ذاتهـا ، تلك الديمومة التي ينبغي بفضلها لجميع حـــالات الأنا القابلة

للتفكير ، أن تبدو مرتبة في الزمان – متآنية simultanés أو متلاحقة – ولها بداية ونهاية فيه، في قلب الأفق اللانهائي والمستمر للزمان المحايث « ذاته » . ان التمييز بين الشعور بالزمان وبين الزمان ذاته، يمكن ان يعبر عنه أيضاً كتمييز بين حالة الشعور داخل الزمان (في مقابل صورته الزمنية) ، وأنماط ظهوره في الزمان ، بما هي « تعددات » مطابقة . وما دامت هذه الأنماط في حضور الشعور الزماني الداخلي ، هي ذاتها « حالات قصدية » ، فقد كان لا بد لها بالضرورة – في التفكير – ان تبدو بدورها كديمومات . اننا نصادف هنا ، خاصة جوهرية وانفراقية paradoxale من خواص حياة الشعور ، تبدو على هذا النحو وكأنها مصابة بانكفاء لانهائي . ان توضيح هذه الحقيقة وفهمها ، يخلقان صعوبات غير عادية . ولكن ، مهما يكن من أمر ، فإن هذه الحقيقة بينة بل برهانية لا تنكر ، وهي تدل على جانب من جوانب « الوجود من أجل ذاته » ، ذاك الوجود المثير للاعجاب ، الذي هو وجود الأنا، ونعني قبل كل شيء : ان حياة الشعور تتعلق قصدياً بذاتها .

١٩ – تحقق الحياة القصدية وكمونها

إن التعدد المتضمن في قصدية كل « أنا افكر » هو تعدد لا يستنفده وصف « الأمور المفكر بها » المتحققة ؛ وهذا يصدق

أيضاً على التعدد المتضمن في قصدية كل « أنا أفكر » يتعلق بالعالم ، لمجرد أنه يشعر بذاته بما هو « أنا أفكر » له شعوره المحايث بالزمان ، بالاضافة إلى شعوره بالعالم؛ بل خلافاً لذلك، ان كل تحقق يتضمن هذه الكمونات الخاصة به . إن هذه الكمونات ، وهي أبعد ما تكون عن أن تكون امكانيات غير محددة بصورة مطلقة ، إنما هي فيما يتعلق بمضمونها، مرسومة رسماً مسبقاً من الناحية القصدية ، في الحالة المتحققة ذاتها . انها بالاضافة إلى ذلك ، تتصف بأنه « لا بد لها من أن تتحقق من قبل الأنا » .

إن هذا يشير إلى سمة جوهرية جديدة من سمات القصدية. ان كل حالة شعورية ، لها «أفق» يتغير طبقاً لتعديل ارتباطاتها بحالات أخرى وبمراحل جريانها الخاصة بها . انه أفق قصدي ، من خصائصه ان يحيلنا إلى كمونات شعورية تخص هذا الأفق بالذات . وعلى هذا النحو ، تحيلنا جوانب الشيء « المدركة إدراكاً حقيقيًا » ، في كل إدراك خارجي مثلاً، إلى الجوانب غير المدركة بعد ، والمسبوقة في الانتظار سبقاً غير حدسي ، بما هي مظاهر « سوف تأتي » في الادراك . ان في هذا «ديمومة» متصلة ، تتخذ معنى جديداً لدى كل مرحلة إدراكية جديدة . أضف إلى ذلك ، ان للادراك آفاقاً تشمل امكانيات إدراكية أخرى ، وأعني بذلك ، الامكانيات التي بامكاننا أن نحظى بها ،

إذا ما وجهنا بصورة فعالة مجرى الادراك وجهة أخرى ، أي إذا لم ندر مثلاً عيوننا على هذا النحو ، بل أدرناها على نحو آخر ، أو إذا خطونا خطوة إلى الأمام ، أو إلى إحدى الجهات ، وهكذا دواليك . اننا نجد في الذكرى المطابقة لهذا الادراك جميع هذه التغيرات معدلة بعض التعديل ؛ وعلى هذا النحو ، انني أشعر أنه كان بإمكاني حينذاك ، أن أدرك جوانب أخرى ، غير الجوانب التي رأيتها بالفعل — إذا ما وجهت دون شك فعاليتي الادراكية على نحو آخر ، بل أكثر من ذلك — وسنكمل هنا نقصاً ما — ان لكل إدراك هالة من الادراكات الماضية بصورة دائمة ، ينبغي لنا ان نتصورها ككمون من الذكريات القابلة للتذكر ، وان لكل ذكرى بالذات ، بما هي « هالة » ، قصدية غير مباشرة ومتصلة ، من الذكريات الممكنة (القابلة للتحقيق من قبلي بصورة فعالة) ، التي تتدرج حتى تصل إلى لحظة إدراكي المتحقق . وفي كل شيء هنا ، يختلط بهذه الإمكانيات الـ « أنا أقدر » والـ « أنا أعمل » والـ « أنا أقدر ان اعمل على نحو آخر غير النحو الذي عملت به بالفعل » — وقلّما نهم من ناحية أخرى ، ضروب الكف الممكنة بصورة دائمة ، التي يمكن أن تعيق هذه « الحرية » كما يمكن أن تعيق كل « حرية » بصفة عامة .

إن « الهالات » أو « الآفاق » هي كمونات مرسومة برسم

سابق . ونقول أيضاً : ان بامكاننا أن نسائل كل أفق من هذه الآفاق عما هو « متضمن فيه » ، وان بإمكاننا ان نفض مضمونه ، وان نكشف عن الكمونات العارضة للحياة النفسية. ولكننا نكشف بهذا بالضبط أيضاً عن معناه الموضوعي الذي يكتفى بالاشارة إليه في الـ « أنا أفكر » المتحقق ، والذي يكتفى بحضوره حضوراً ضمنيًا . وهذا الأنا الموضوعي ، أي الـ « مفكر به » بما هو « مفكر به » ، لا يلوح لنا أبداً بما هو معطى بصورة محددة . انه لا يتضح إلا عندما يفض مضمون الأفق ومضامين الآفاق الجديدة (المرسومة برسم سابق مع ذلك) التي تتكشف بدون انقطاع . ولا ريب ان هذا « المرسوم » ذاته ناقص دائماً ، غير أنه رغم عدم تحديده يتمتع ببنية من بنى التحديد . وعلى هذا النحو ، لا ينبىء المكعب ـ المرئي من جانب واحد ـ بشيء عن التحديد المشخص لجوانبه غير المرئية ؛ ورغم أنه مدرك سلفاً بما هو مكعب ، ومن ثمت بما هو ذو لون وذو خشونة الخ... بصفة خاصة ، فإن كل تحديد من هذه التحديدات ، يترك خصائص أخرى بصورة دائمة ، في حالة من عدم التحديد. وترك بعض الخصائص في حالة من عدم التحديد ـ قبل القيام بالتحديدات الفعلية الأكثر دقة ، والتي لا تحدث أبداً ـ هو لحظة من اللحظات المتضمنة في الشعور الادراكي ذاته؛ وهو ما يؤلف « الأفق » على وجه دقيق .

ان التحقيق الأدق يتحقق عن طريق التقدم الحقيقي الذي يحرزه الادراك — الذي يضاد « الايضاح » البسيط عند اللجوء إلى « تصورات » مسبقة — بدعمه « لعمليات الاستباق » أو تجريحها ، ولكن بتضمنه دائماً لـ « آفاق » جديدة ، وكشفه عن تطلعات جديدة . وإذن ان لكل شعور — وهو شعور بشيء من الأشياء — هذه الخاصة الجوهرية : فليس بإمكان الشعور فقط أن يتحول بصفة عامة إلى أنماط جديدة دائماً من الشعور ، وأن يبقى مع ذلك شعوراً بموضوع يبقى هو ذاته ، موضوع متضمن في أنماطه ضمن الوحدة التركيبية ، من الناحية القصدية ، وبما هو معنى موضوعي لا يتغير؛ بل ان بإمكان كل « شعور بشيء من الأشياء » ان يقوم بذلك أيضاً ، ولكن ضمن هذه الآفاق من القصد وعن طريقها . ان الشيء قطب توحيد معطى دائماً بـ «معنى» متصور بتصور سابق و «يجب» تحقيقه إن صح القول . انه في كل لحظة من لحظات الشعور ، دليل على قصد نيطي يخصه من جهة معناه ، وهو قصد يمكن البحث عنه ، ويمكن فض مضمونه . وكل هذا بإمكان البحث المشخص أن يصل إليه .

٢٠ — أصالة التحليل القصدي

—— انا نرى أن تحليل الشعور تحليلاً قصديًا ، يختلف كل

الاختلاف عن تحليله بالمعنى المألوف والطبيعي للكلمة . لقد سبق لنا أن قلنا : ليست حياة الشعور مجرد كلٍّ مركبٍ من « المعطيات » وقابل « للتحليل » من جراء ذلك ، ومقسم إلى « عناصر » أولية أو ثانوية بمعنى واسع جداً ، بحيث يمكننا فيما يتعلق به ، ان ندرج صور وحدته (كيفيات صورته) بين العناصر الثانوية . لا شك ان التحليل القصدي يقودنا أيضاً ـ في بعض الأبحاث ـ إلى بعض التقسيمات ؛ وهنا يمكن للكلمة «تحليل» أن تخدمنا أيضاً . بيد أن عمليته الأصيلة قائمة في الكشف عن الكمونات «المتضمنة» في تحققات الشعور (حالاته الراهنة). وعن طريق هذا يجري التفسير والتدقيق والتوضيح العارض لما هو « معني » من قبل الشعور ، أي لمعناه الموضوعي ، من وجهة النظر النُّسَماطية .

ان التحليل القصدي يسلم قيادة البداهة الجوهرية ؛ فكل « أنا أفكر » بما هو شعور ، هو « دلالة » على الشيء المقصود بمعنى واسع جداً ؛ غير ان هذه « الدلالة » تتجاوز في كل لحظة ، ما يعطى كـ « شيء مقصود بصورة صريحة » في اللحظة التي يعطى فيها بالذات . انه يتجاوزه ، أي انه يتضخم بشيء « اكثر منه » يمتد وراءه . ففي المثال الذي ضربناه ، ليست كل مرحلة من مراحل الادراك ، غير مظهر من مظاهر الشيء « ذاته » ، بما هو مقصود في الادراك . ولا بد لنا ان ننظر

إلى تجاوز القصد في ذات القصد المتضمن في كل شعور، كسبب جوهري لهذا الشعور . بيد أن حقيقة كون « تجاوز » الدلالة الراهنة يتعلق بالشيء « ذاته » ، إنما « تكشف » عن ذاتها في بداهة من البداهات. وهذه البداهة هي أنني أستطيع أن أوضح قصدي ، وان «أملأه» أخيراً بصورة حدسية بإدراكات لاحقة او ذكريات ، أستطيع تحقيقها بذاتي .

بيد ان نشاط المشتغل بالفينو مينولوجيا لا ينحصر في وصف الشيء المقصود بما هو شيء مقصود وصفاً « بسيطاً » ؛ فهو لا يقنع بملاحظته ملاحظة مباشرة ، وبفض مضمون صفاته وأقسامه وخواصه . لو كان الأمر على هذا النحو، لبقيت القصدية المؤلفة للشعور الحدسي أو غير الحدسي قصدية «مغفلة»، ولبقيت الملاحظة الفاضة للمضمون أيضاً على النحو ذاته . وبتعبير آخر ، اننا لن ندرك لا تعددات الشعور النبطية ، ولا وحدتها التركيبية التي نتمكن بفضلها من وعي الشيء القصدي المحدد « ذاته » ، ذلك الشيء الذي نراه أمامنا بما هو مقصود، على هذا النحو أو ذلك، إن صح القول . كذلك ستبقى خفية علينا جميع عمليات التكوين الكامنة ، تلك التي نستطيع بفضلها (إذا استطالت الملاحظة عن طريق فض المضمون) أن نبحث عن كيفية من الكيفيات ، نفض بها مضمون المعنى الموضوعي للقصد الكامن في الأشياء – مثل « صفاتها » و « أقسامها » و «خصائصها» –

أو أن نسعى إلى كيفية إدراكها بصورة حدسية ، بما هي ما قصدنا إليه بصورة ضمنية. حينما يدرس المشتغل بالفينومينولوجيا كل جوهر وكل ما يمكن أن يكتشف فيه كـ «متعلق بالشعور» تماماً، فهو إنما يلاحظه ويصفه لا كما هو في ذاته فقط، ولا كما تمكن إحالته إلى الأنا المتعلق به أيضاً ، أي إحالته إلى الـ «أنا أفكر» الذي يكون الجوهر « مفكراً به » بالنسبة إليه . ان نظره التأملي خلافاً لذلك ، إنما ينفذ إلى حبـــاة التفكير المغفلة ، و« يكتشف » المجاري التركيبية المحددة التي هي مجاري أنماط الشعور المختلفة ، والأنماط التي هي أكثر الأنماط إيغالاً في بنية الأنا أيضاً ، والتي تجعله يدرك معنى ما هو « مقصود » بصورة حدسية او غير حدسية من قبل الأنا ، او ما هو حاضر له ؛ او التي تجعله أيضاً ، يفهم الكيفية التي يلجأ إليها الشعور بذاتـه ، وبفضل بنيته القصدية ، لجعـــل هذا الشيء « الموجود » أو « الموصوف » على هذا « النحو » بالضرورة في نطاق شعوره ، او لجعل هذا « المعنى » المحدد يوجد فيه . وعلى هذا النحو ، يدرس المشتغل بالفينومينولوجيا في حـالة الادراك المكاني ، « الأشياء المرئية » المتغيرة و « الأشياء المحسوسة » الأخرى ، على ما تبدو عليه بذاتها كمظاهر لهذا الشيء الممتد ذاته؛ ولكنه يصرف نظره في بادىء الأمر ، عن جميع محمولات «الدلالة»، ويعنى عناية خالصة بالشيء الممتد . انه يدرس تغيرات منظره ،

في كل مظهر من هذه المظاهر ، ويدرس من ثمت التغيرات المتعلقة بأنماط حضوره (الأنحاء التي يعطى بها) الزمنية ، في الادراك والذكرى والتذكر المباشر ؛ وهو يدرس من جانب الأنا أخيراً ، أنماط انتباهه ، وهكذا دواليك . ولنلاحظ مع ذلك، أن التأويل الفينومينولوجي لما هو مدرك بما هو مدرك، ليس مرتبطاً مع فض المضمون الادراكي لهذا المدرك ذاته ، فيما يتعلق بخصائصه، كما يتحقق ذلك في مجرى الادراك الحقيقي. ان فض المضمون الفينومينولوجي يوضح ما هو « متضمن » في معنى الـ « مفكر به » دون ان يعطى بصورة حدسية (مثل « قفا » الشيء) ، وذلك عن طريق تمثل الادراكات الكامنة التي تجعل ما ليس مرئيًّا مرئيًّا . ان هذا ينطبق على كل تحليل قصدي بصفة عامة . وهذا التحليل بما هو قصدي ، يتجاوز الحالات الفردة التي هي موضوعات تحليل ؛ وهو حينما يفض مضامين آفاقها المترابطة فيما بينها ، إنما يضع الحالات المغفلة والمتغيرة إلى أقصى حدود التغير ، في مستوى الحالات التي تقوم بدور «تكويني» ، في سبيل تكوين المعنى الموضوعي للـ«مفكر به » الذي هو موضوع البحث .

ليس الأمر إذن أمر الحالات المحيية الراهنة فقط ، بل انه أمر الحالات الكامنة أيضاً ، تلك الحالات المتضمنة والمرسومة والمخططة بتخطيط سابق في قصدية الحالات الراهنة ، والتي

تحمل طابع البداهة الذي يخولها فض مضمون معناها الضمني .
وعلى هذا النحو فقط ، يستطيع المشتغل بالفينومينولوجيا ان يفسر كيف وبأي أنماط محددة من أنماط تيار هذا الشعور ، تستطيع وحدات موضوعية (موضوعات) ثابتة ودائمة أن تدخل إلى نطاق الشعور . وهو يستطيع بصفة خاصة، أن يفهم على هذا النحو فقط ، كيف تتحقق هذه العملية الباهرة ، ونعني عملية « تكوين » موضوعات موحدة فيما يتعلق بكل مجموعة من الأشياء، أي ان يفهم ما هو الوجه الذي تبديه حياة الشعور المكوّن من اجل كل منها ، وما هو الوجه الذي ينبغي لها ان تتخذه ، وفقاً للتعديلات النُّـيطية والنُّـيمية المترابطة ، التي تحدث في الشيء ذاته . ونتيجة ذلك ، ان الحقيقة القائلة ان بنية كل قصد تتضمن « أفقاً » ، إنما هي حقيقة تتطلب من التحليل والوصف الفينومينولوجي منهجاً جديداً بصورة مطلقة. ان هذا المنهج يقوم بدوره في كل أمر ، حيث يمثل الشعور والموضوع ، القصد والمعنى ، الوجود الواقعي والوجود المثالي، الامكان والضرورة ، الظاهر والحقيقة ، بل أيضاً التجربة والحكم والبداهة الخ ... مثول نصوص مسائل متعالية ، وحيث لا بـدّ لها من ان ..مل معاملة مسائل تتعلق بـ « التكوين » الذاتي .

انه لبديهي ان كل هذا ، بعد تبديل ما يجب تبديله ، له

قيمة بالنسبة إلى « سيكولوجيا داخلية » خالصة ، أو بالنسبة إلى سيكولوجيا « عقلية بصفة خالصة » تبقى في الحقل الطبيعي الوضعي . لقد استخرجنا ما يوازي الفينومينولوجيا المكوّنة والمتعالية في وقت واحد ، وببعض الإشارات المختصرة . ان الإصلاح الوحيد في مجال السيكولوجيا ، الجذري بصورة حقيقية ، هو الاصلاح الذي يقوم حين إنشاء سيكولوجيا قصدية. لقد أعلن « برنتانو[1] » ذلك من قبل ، بيد أنه لم يرَ لسوء الحظ ما يكوّن المعنى الجوهري للتحليل القصدي ، وإذن لم يرَ المعنى الجوهري للمنهج الذي يجعل وحده من الممكن قيام سيكولوجيا من هذا النوع ؛ لأن المنهج يكشف لنا وحده عن المسائل الحقيقية ، التي هي والحق يقال لانهائية في مثل هذا العلم .

ويبدو من الناحية القبلية ، ان إمكان قيام فينومينولوجية شعور خالص ، إنما هو أمر يثير ما يكفي من الارتياب ، ألا تخص ظواهر الشعور مجال التيار الذي نادى به «هيرقليطس» ؟

---

[1] هو « فرنز برنتانو » Franz Brentano (١٨٣٨–١٩١٧) أحد فلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. كان «ادموند هوسرل» Edmund Husserl (١٨٥٩–١٩٣٨) تلميذاً له ، وعنه أخذ فكرة « القصدية » التي أصبحت من الفكر الأساسية في الفينومينولوجيا ؛ وهي تمثل العنصر الذاتي بل النفسي الخالص في المعرفة ، فالقصد اتجاه (اتجاه الذات) نحو (موضوع متجه إليه) ... (المترجم)

والواقع ، إنه لجهد عابث أن نبغي هنـا إلى البدء بمنهج من مناهج تكوين المفاهيم والأحكام ، شبيه بالمنهج المتقبل في العلوم الموضوعية . وقد يكون من الجنون ان نبغي إلى تحديد حالة شعورية على انها موضوع لا يتغير ، وان نرتكز على التجربة من أجل ذلك ، كما هو الأمر بصدد موضوع من موضوعات الطبيعة ، في الحين الذي يحدونا فيه حقًّا الادعاء المثالي بأننـا قادرون على تفسيره ، عن طريق تحويله إلى عناصر لا تتغير ، يمكن إدراكها باللجوء إلى مفاهيم ثابتـة . وإذا كانت الحالات الشعورية غير ذات علاقات وعناصر أخيرة ، قابلة لتعريف ثابت عن طريق المفاهيم ، فإن هذا ليس نتيجة نقص كامن في ملكة المعرفة لدينا ؛ بل ان هذا ينقصها بصورة قبلية ، ومهمة تحديد مثل هذه العناصر تحديداً تقريبيًّا عن طريق مفاهيم ثابتة ، مهمة لا يمكن ان تطرح بصورة حكيمة. ان فكرة التحليل القصدي ستكون أحق منها بالوجود؛ إذ أن تيار التركيب القصدي الذي يخلق الوحدة في كل شعور، ويؤلف وحدة المعنى الموضوعي بصورة نَسَمية ونَشَطية، إنما هو التيار الذي يسود البنى النموذجية ذات الطبائع الجوهرية ، القابلة للحصر في مفاهيم مضبوطة .

٢١ – الموضوع القصدي « دليل متعال »

لقد دلّنا مخطاطتنا schéma العامة : أنا – أفكر – مفكر

به ، على البنية الأعم التي تشمل بما هي صورة، جميع الحالات الخاصة ؛ فإليها تعود إلى حد بعيد ، ضروب الوصف العامة التي حاولنا ان نقوم بها ، فيما يتعلق بالقصدية وتركيبها الخاص بها الخ ... وبصدد الاشارة إلى مميزات هذه البنية ووصفها ، يقوم الموضوع القصدي القائم إلى جانب الـ « مفكر به » — لأسباب من السهل إدراكها — بدور الدليل المتعالي ، أينما كان الأمر ذا علاقة باكتشاف النماذج المتعددة من الأفكار ، التي تحويه في تركيب ممكن ، بما هي حالة شعورية للموضوع ذاته . ان نقطة الابتداء هي الموضوع المعطى « ببساطة » بالضرورة ؛ ومنه يصعد التفكير إلى نمط الشعور المطابق له ، وإلى آفاق الأنماط الكامنة المتضمنة فيه ، ومن ثمت إلى أنماط أخرى لحياة شعور ممكنة ، يستطيع الموضوع ان يبدو فيها وكأنه « ذاته » . وإذا ما بقينا في إطار العمومية الصورية ، فتصورنا أحد الموضوعات بما هو « مفكر به » بصفة عامة ، ودون ان نرتبط بمضمون محدد ، وإذا ما اتخذنا منه « دليلاً » لنا في هذه العمومية ، فإن تعدد أنماط الشعور الممكنة التي تخص الموضوع ذاته — أي البنية الصورية العامة — تلتحم في سلسلة من البنى النموذجية ، النماطية والنيطية الخاصة ، والمتمايزة أشد التمايز . ونحن نستطيع أن نصف الادراك والذاكرة المباشرة، الذكرى والانتظار الادراكي ، التحديد الرمزي وضروب الأمثال

التشبيهية الخ ... من بين هذه البنى النموذجية من بنى القصدية. ان هذه النماذج القصدية تخص كل موضوع يمكن تصوره ، كما تخص نماذج التآزر التركيبي المطابقة له أيضاً. بل ان جميع هذه النماذج تتخصص بدورها في كل تركيبها النُّيَمي والنيطي ، حالما نحدد الشيء القصدي. وهذه التحديدات يمكن ان تكون منطقية صورية (انطولوجية صورية) في بادىء الأمر ، أي أنماطاً لـ « شيء ما » بصفة عامة، مثل المفرد والفردي، العام والتعدد، الكل والعلاقة الخ ... وهنا يبدو لنا أيضاً الفرق الأساسي بين جواهر واقعية بالمعنى الواسع نكاسة وجواهر مقولية . ان هذه تدل على أصلها المتأتي من « بعض العمليات » ومن فعالية من الفعاليات ، يقوم بها الأنا الذي ينضجها وينشئها مرحلة بعد مرحلة ؛ وتلك تدل على أن أصلها متأتٍ من بعض عمليات تركيب سلبي خالص . ومن ناحية أخرى ، ان لدينا تحديدات انطولوجية مادية تبتدىء من مفهوم الفرد الواقعي ، وهو مفهوم يلتحم بمجالاته الواقعية مثل: الموضوع المكاني (الخالص والبسيط) والكائن الحيواني الخ... الأمر الذي يؤدي بصدد التحديدات المنطقية الصورية المطابقة لها — مثل الصفة الواقعية والتعدد والعلاقات الواقعية الخ...—إلى تخصيصات مرتبطة بها .

ينبغي لكل نموذج يحصل على هذا النحو، أن يدرس دراسة ذات علاقة ببنيته النُّيَمية والنَّيَطية ، كما ينبغي له أيضاً أن

يؤوّل تأويلًا منظوميًا ، وأن يفض مضمونه بحسب أنماط تياره القصدي و « آفاقه » النموذجية ومتضمناتها الخ ... فإذا ما ثبّتنا موضوعاً من الموضوعات في صورته أو مقولته ، وإذا ما احتفظنا بهويته من خلال تغيرات أنماط الشعور ، في حالة من البداهة بصورة مستمرة ، فإننا نلاحظ أن هذه الأنماط ليست متغيرة بتغير عارض وا: باطي مع ذلك ، مهما تكن مائجة ، ومهما تكن عناصرها الأخيرة غير قابلة للادراك . انها تبقى مرتبطة ببنية نموذجية بصورة دائمة ، وهذه البنية النموذجية تبقى هي إياها باستمرار ، ولا يمكن تحطيمها ، ما دام ينبغي للأمر أن يتعلق بالشعور بمثل هذا الجوهر المحدد ، وما دام ينبغي لبداهة هويته أن تتمكن من الثبات، من خلال تغيرات أنماط الشعور .

ان النظرية المتعالية تضطلع بمهمة فض مضمون هذه البنى النموذجية بصورة منظومية . فإذا اتخذت هذه النظرية عمومية موضوعية من العموميات كدليل لها ، وتشبثت بهذه العمومية، فإننا ندعوها البناء المتعالي للموضوع عامةً ، بما هو موضوع ذو صورة أو مقولة ، أو ذو منطقة معينة في درجة أعلى .

وعلى هذا النحو، تنشأ نظريات متعالية مختلفة لدينا، ولكنها متمايزة في بادىء الأمر ؛ فهناك نظرية الادراك ونماذج الحدس الأخرى ، وهناك نظرية دلالة الحكم والارادة الخ ... بيا

ان هذه النظريات تتآزر وتتوحد ، حينما يكون الأمر متعلقاً بتوضيح الارتباطات التركيبية العليا ؛ وهي جميعاً تقوم بدورها في إنضاج النظرية البنائية العامة والصورية ذات العلاقة بموضوع من الموضوعات العامة ؛ بل بتعبير آخر ، ذات العلاقة بأفق خال بصفة عامة من الموضوعات الممكنة بما هي موضوعات شعور ممكن .

ومن بعد ذلك تأتي النظريات المتعالية غير الصورية ؛ وهي تتعلق مثلاً بموضوعات مكانية عامة ، إما متخذة من ناحيتها الفردية أو بارتباطها الطبيعي العام بكائنات نفسية طبيعية ، مثل أفراد الانسان والمعاشر الاجتماعية وموضوعات الثقافة ، أي بارتباطها أخيراً بعالم موضوعي بصفة عامة ، بما هو عالم شعور ممكن ؛ وإما متخذة من ناحيتها المتعالية ، كما هي قائمة في الأنا المتعالي ، بما هي موضوعات الشعور . وكل هذا يكون طبعاً في موقف « التعليق » المتعالي ، المحافظ عليه محافظة شديدة .

بيد أنه يجب ألاَّ يغيب عن بالنا ، أن نماذج الموضوعات الواقعية والمثالية ، التي نشعر بها بشعور « موضوعي » ، ليست أدلاَّءنا الممكنة الوحيدة في الأبحاث ذات النوع « التكويني » ، أي في الأبحاث التي تعنى بوصف البنية العامة لأنماط الشعور الممكنة المتعلقة بهذه الموضوعات . ان البنى النموذجية الخاصة بالموضوعات الذاتية الخالصة ، وبجميع الحالات المحيية المحايثة

لها بالذات ، من الممكن لها أن تقوم بهذا الدور أيضاً ، ضمن الحدود التي يكون لديها بصورة فردية أو كلية ، «بناها» الخاصة بها ، بما هي موضوعات شعور داخلي بالزمان . ونحن لن نلبث حتى نرى فيما يتعلق بكل هذا ، بعض المسائل تطرح أمامنا ، وهي إما مسائل تتعلق بضروب من الموضوعات منظور إليها من ناحيتها الفردية، وإما مسائل تتعلق بكلية هذه الموضوعات. ان هذه المسائل الأخيرة تتعلق بالأنا في عمومية وجوده وحياته، بالنسبة إلى عمومية موضوعاته المرتبطة به . وإذا ما اتخذنا العالم الموضوعي والواحد دليلاً متعالياً ، فإنه يحيلنا إلى تركيب الادراكات الموضوعية التي تشمل وحدة حيواتنا جميعاً ، كما يحيلنا إلى تركيب الحدوس الموضوعية الممكنة الأخرى ، ذلك التركيب الذي يصبح العالم في كل لحظة حاضراً بفضله كوحدة للشعور ، ويمكن ان يصبح موضوعاً له . وينتج عن ذلك ، أن وجود العالم مسألة متعلقة بالأنا[1] ، وهي ذات طابع كلي .

---

١ هذا الكلام يذكرنا بـ « كانت » ، الذي علّق المعرفة ببنية العقل . والواقع ، ان « هوسرل » وإن عاد إلى الـ « أنا أفكر » الديكارتي ، ليتخذ منه نقطة انطلاقه في التفكير الفلسفي ، بعد اصلاحه ، فهو قد عاد إليه من خلال « كانت » ومثاليته النقدية . ان بنية الأنا المتعالي شبيهة ببنية العقل مع حفظ الفوارق . ولعلنا لا نغالي إذا قلنا : ان طرح المسألة الفلسفية لدى «هوسرل» هو طرح كانتي خالص ، فهو يبدأ بمسألة المعرفة ولا سيما مسألة الادراك ، وإن كان « يعلق » وجود العالم ليدرس الكيفية التي يتأمل الأنا ←

ان الأمر هو على هذا النحو أيضاً فيما يتعلق بتوجيه حياة الشعور بمجموعها توجيهاً محايثاً خالصاً ، في ديمومتها المحايثة .

٢٢ – فكرة وحدة جميع الموضوعات وحدة عامة ، ومسألة توضيح هذه الموضوعات توضيحاً بنائيّاً

ان هناك نماذج من الموضوعات قامت لدينا مقام «الأدلاّء» في الأبحاث المتعالية المتآزرة في موضوع واحد . لقد أدركنا هذه النماذج في التحويل الفينومينولوجي ، بما هي «أمور مفكر بها » خالصة ، دون أن نستلهم « أحكاماً سابقة » من منظومة من المفاهيم العلمية المتقبلة مقدّماً . وذلك لأن تعددات الشعور التي هي تمددات « مكوّنة » –أي تلك التعددات التي هي والتركيب شيء واحد ، أو يمكن أن ترد إلى وحدة التركيب في الوقت ذاته – ترتبط فيما يتعلق بإمكانية مثل هذا التركيب ، بشروط جوهرية لا عارضة . انها خاضعة إذن لمبادىء تنتظم بفضلها الأبحاث الفينومينولوجية ، عن طريق

الماهيات بها . بل انه لولا « كانت » لما استطاع ان يدرك المعنى العميق للديكارتية ، ولما استطاع أن يقوم بعمله الاصلاحي لنقطة البدء في الفلسفة . ويكفي ان نذكر أن « هوسرل » أخذ من « كانت » فكرة « القبلية » apriori وفكرة « التعالي » وفكرة « الذات المكونة للعالم » ، وإن كان قد حور في هذه المعاني وجعلها شخصية بحق . (المترجم)

أسباب محايثة ، بدلاً من أن تضيع في ضروب من الوصف لا رابط يربطها . ان كل موضوع بصفة عامة (وكل موضوع محايث أيضاً) يتطابق مع قاعدة بِنْيَوِيَّة للأنا المتعالي . ان الموضوع بما هو تصور من قبل هذا الأنا سرعان ما يحدد قاعدة عامة لامكانيات الشعور الأخرى بالموضوع ذاته ، ولإمكانيات أخرى محددة ماهويًّا بتحديد مسبق ، مهما كان شعور الأنا بالموضوع . والأمر هو على هذا النحو بصدد كل موضوع « قابل للتصور » ، وبصدد كل ما بإمكاننا ان نتصوره بما هو موضوع متصور ؛ فالذاتية المتعالية ليست جو" آ عماة من الحالات القصدية ؛ بل ليست أكثر من ذلك جو" آ عماة من النماذج المكونة للبنية ، التي يكون كل منها منظماً في ذاته ، بعلاقته بنوع من الموضوعات القصدية ، أو بصورة من صورها. وبتعبير آخر ، إن كلية الموضوعات ونماذج الموضوعات التي بإمكاني أن أتصورها، أو التي بإمكان الأنا المتعالي أن يتصورها — إذا ما تكلمنا باللغة المتعالية — ليست جو" آ عماة بل هي مجموع منظم ؛ وارتباطاً بذلك ، ان الأمر هو على هذا النحو ، فيما يتعلق بكلية نماذج التعددات غير المحددة (من الظواهر) ، المترابطة ترابطاً نُيْطِياً ونُيَمِياً ، والمتطابقة مع نماذج الموضوعات .

ان هذا يجعلنا نتنبأ بتركيب مكوِّن عام، تعمل فيه جميع

التركيبات معاً وفقاً لنظام محدد؛ انه تركيب يشمل من جراء ذلك، جميع الجواهر الحقيقية والممكنة، بما هي موجودة بالنسبة إلى الأنا المتعالي، ويشمل ارتباطاً بذلك جميع أنماط الشعور المطابقة، واقعية كانت أم ممكنة. وبتعبير آخر، ان مهمة عظيمة ترتسم أمامنا، وهي مهمة كل الفينومينولوجيا المتعالية؛ وهذه المهمة هي التالية: ينبغي لنا ان نقوم بجميع الأبحاث الفينومينولوجية بما هي أبحاث تكوينية، عن طريق ترتيبها ترتيباً منظومياً محكماً، بعضها بالنسبة إلى البعض؛ وأن يكون ذلك في وحدة نسق منظومي «كلي»، وباتخاذنا منظومة مؤلفة من جميع موضوعات الشعور الممكن — تلك المنظومة التي لا بد من استخلاصها بالتدريج — كدليل محرك لنا، ثم باتخاذنا منظومة أخرى قائمة ضمن هذه المنظومة، ومؤلفة من مقولاتها الصورية والمادية.

بيد انه أحرى بنا أن نقول: إن الأمر يتعلق هنا بفكرة منظمة لانهائية. ان منظومة الموضوعات الممكنة والمعطاة إلى شعور ممكن —والتي نضعها في استباق بديهي— هي ذاتها فكرة (وليست اختراعاً أو تخيلاً) تزودنا بمبدإ ذي نمط عملي. إن هذا المبدأ يتيح لنا أن نربط النظريات التكوينية المنجزة إنجازاً نسبيًّا فيما بينها، لا بإيضاح الآفاق المحايثة المتضمنة فقط في موضوعات الشعور، وإنما بإيضاح الآفاق التي تحيلنا إلى العالم

الخارجي ، وإلى صور الارتباط الجوهرية أيضاً . ولا شك أن المسائل التي تطرح أمامنا ، حينما نتخذ لنا تلك النماذج الفردية من الموضوعات ، كأدلاء تقودنا ــ رغم أنها محدودة ــ هي مسائل معقدة إلى أقصى حدود التعقيد ، بل انها تقودنا إلى أبحاث معقدة جداً ، إذا ما تعمقناها بعض التعمق . ان هذه الحالة هي حالة النظرية المتعالية بصدد تكوين موضوع مكاني مثلاً ، بل النظرية التي تتعرض إلى طبائع الأشياء عامة ، وإلى الحيوانية والانسانية عامة ، وإلى الثقافة عامة .

التأمل الثالث

المسائل التكوينية ؛ الحقيقة والواقع

٢٣ – توضيح مفهوم التكوين المتعالي عن طريق إدخال فكرتي « الصواب » و « الخطأ »

لقد فهمنا بـ «التكوين الفينومينولوجي» حتى الآن، تكوين موضوع قصدي بصفة عامة ؛ وقد كان هذا التكوين يشمل مجموع الـ « أنا أفكر » والـ « مفكر به » في كل اتساعه . وسنحاول أن نميز الآن ما بين جوانبه بحسب بناه ، في سبيل انشاء مفهوم أوضح لما ندعوه تكويناً . فمسألة معرفة ما إذا كان الأمر متعلقاً بموضوعات واقعية أو غير واقعية ، ممكنة أو مستحيلة ، لم تقم بدور من الأدوار حتى الآن . ولكننا بمجرد استنكافنا عن اطلاق حكم على وجود العالم أو عدم وجوده (وكل موضوعية معينة أخرى) ، لم نتخلَّ عن هذا التمييز من جراء ذلك بالذات . إن هذا التمييز يؤلف خلافاً لذلك ، موضوعاً من موضوعات الفينومينولوجيا ، عند إدراجه تحت

فكرتي « الصواب » و « الخطإ » العامتين إلى حد بعيد ، بما هما مرتبطتان بـ « الوجود » وبـ « عدم الوجود » . فنحن عن طريق « التعليق » نحوّل المعنى الحقيقي إلى القصد (الـ « أنا أفكر ») البسيط ، وإلى الموضوع القصدي المنظور إليه بما هو كذلك بصورة خالصة . فبهذا الموضوع القصدي يتعلق المحمولان « وجود » و «عدم وجود» ، ومتغيراتهما النمطية ؛ ان هذين المحمولين ومتغيراتهما النمطية ، لا تتعلق بموضوعات خالصة وبسيطة ، وإنما تتعلق بالمعنى الموضوعي؛ ويتعلق بالقصد (أي الفعل) محمولا الحقيقة (الصحة) والخطأ ، رغم أن ذلك يكون بمعنى واسع إلى أقصى حدود الاتساع . إن هذين المحمولين ليسا متضمنين تضمناً بسيطاً كـ « معطيات فينومينولوجية » ، في الحالات أو الموضوعات القصدية ذاتها ؛ ومع ذلك ، ان لهما « أصولهما الفينومينولوجية » . ويمكننا أن نقوم بتمييز بين تعددات أنماط الشعور المترابطة ترابطاً تركيبيًا ، تلك الأنماط الموجودة في كل موضوع مهما كانت مقولته ، والذي بإمكاننا أن ندرس بنيته الفينومينولوجية النموذجية . فنجد في ذلك من ناحية اولى، تركيبات تظهر على نحو بديهي – فيما يتعلق بمعناها الغائي – تطابقها مع نموذج البنية الذي نحن بصدده، وتثبت من جراء ذلك ايضاً القصد أو المعنى الموضوعي المعين وتحققه ؛ وخلافاً لذلك ، ان هناك تركيبات

أخرى تضعف هذا القصد أو المعنى ، وتهدمه على نحو بديهي بقدر بداهة النحو الذي تظهره به . وارتباطاً بذلك ، إن موضوع القصد يتصف عندئذ بطابع من بداهة أن « يكون » موضوعاً او «لا يكون» (أي أن وجوده منفي و « مشطوب عليه ») . ان هذه الحالات من التركيب هي قصديّات intentio-nalités من مرتبة أعلى ، تقسم في حال انفصامها انفصاماً نهائيًّا ، مجال « المعنى الموضوعي » كله[1] . انها أفعال ومتعلقات من أفعال « الصواب » ومتعلقاته ، يمكن تحقيقها بصورة جوهرية من قبل الأنا المتعالي ؛ فليس العقل ملكة لها طابع حادثة عارضة ؛ فهو لا يشمل في معناه حوادث عارضة، بل انه صورة لبنية كلية وجوهرية من صور الذاتية المتعالية بصفة عامة .

إن « الصواب » يحيلنا إلى إمكانيات إثباتية و «تحقيقات»،

---

١ يعني المؤلف بذلك ، أن القصديات intentio-nalités تتضمن أمرين: أولا ، القصد وهو فعل من أفعال الـ « أنا أفكر » ، ويدل بذلك على جوهر الأنا المتعالي ؛ وثانياً ، الموضوعات المقصودة التي هي « أمور مفكر بها » . فما دام الشعور شعوراً بشيء من الأشياء بصورة دائمة ، أي ما دام هنالك ارتباط وثيق بين القصد والمقصود ، وعنه ينشأ المعنى الموضوعي ، فقد كان انتقال القصديات (في حالتها التركيبية) إلى قصديات (في حالة انفصال القصد عن المقصود) أمراً يؤدي إلى انفصام مجال «المعنى الموضوعي» كله أيضاً . (المترجم)

وهذه تحيلنا في نهاية الأمر إلى البداهة ، سواء أكانت بداهة مكتسبة أم بداهة يجب اكتسابها . لقد وجب علينا من قبل ، ان نتكلم عن هذه البداهات في بدء تأملاتنا ، حينما كان لا بدّ لنا أيضاً ، أن نبحث بكل بساطة عن وجهاتنا المنهجية ، وحينما لم نكن بعد قد دخلنا إلى الحقل الفينومينولوجي بكل معنى الكلمة . وانا سوف نجمل من البداهة الآن ، موضوع بحثنا الفينومينولوجي .

٢٤ – البداهة بما هي معطى أصلي ؛ متغيراتها

إن كلمة بداهة تدل بمعناها الواسع إلى أقصى حدود الاتساع، على ظاهرة عامة وأخيرة من ظواهر الحياة القصدية . انها تتعارض حينئذ مع ما نفهمه عادة من « الشعور بشيء من الأشياء » ، هذا الشعور الذي يمكن له بصورة قبلية ، أن يكون « فارغاً » – مجرداً ورمزيًّا وغير مباشر وغير واضح بصورة خالصة . ان البداهة نمط من أنماط الشعور ذو تميز خاص ؛ فيها يبدو لنا بذاته ، ويهب لنا ذاته ، ويعطى لنا « في ذاته » شيء من الأشياء ، و « حالة شيء من الأشياء » ، وعمومية من العموميات ، وقيمة من القيم الخ ... ان الشيء في هذا النمط الأخير « حاضر بذاته » ومعطى « في الحدس المباشر » واصيل . وهذا يعني في نظر الأنا ، انه يقصد إلى

شيء من الأشياء ، لا بصورة مختلطة باللجوء إلى معان قبلية فارغة ، بل بما هو قريب كل القرب من الشيء ذاته ، وبما هو « مدرك له يراه ويقلّبه على وجهه » . إن التجربة بمعناها العادي ، حالة خاصة من حالات البداهة ، ونستطيع أن نقول أيضاً ، ان البداهة بمعناها العام تجربة بمعنى واسع إلى حد بعيد ، وجوهري مع ذلك . لا شك أن البداهة بالنسبة إلى بعض الموضوعات ، ليست إلا حالة عارضة من حالات حياة الشعور . ومع ذلك ، ان هذه الحالة تدل على إمكانية من الامكانيات ، هي الهدف الذي يسمى كل قصد إلى تحقيقه ، بصدد كل ما هو موضوع له ، او يمكن ان يكون موضوعاً له . انها تدل نتيجة لذلك، على طابع أساسي وجوهري للحياة القصدية بصفة عامة . ان كل شعور بصفة عامة، إما أن يكون بداهة بذاته ، أي كما هو الشيء القصدي «معطى» فيه بالذات ، وإما أن يكون من ناحية جوهره ، منتظماً مع بداهات تعرض الموضوع « ذاته » ، أي منتظماً مع تركيبات إثباتية وتحقيقات تعود بصورة جوهرية إلى مجال الـ « أنا أقدر » . اننا نستطيع في موقف التحويل المتعالي ، أن نطرح عند كل شعور غامض ، هذا السؤال : هل تطابق هوية الموضوع ، أو هل يمكن لها في حال صيانتها ان تطابق موضوع القصد ، في نمط الـ « هو ذاته » ؟ وإلى أي حد يكون ذلك ؟ أو أيضاً بتعبير

آخر ، ما هو المظهر الذي يتخذه الموضوع المقصود ، إذا مـا عرض ذاته « هو ذاته » ؟

إن هذا السؤال يمكن أن يتجه إلى النفي في هـذه العملية من التحقيق الاثباتي ؛ فبدلاً من الموضوع المقصود ذاته ، يمكن أن يلوح موضوع آخر ، ويكون هذا في النمط الأصلي ؛ وعندئذ « يفشل » القصد الأول في وضعه للموضوع ، فيتخذ هذا من جهته طابع « عدم الوجود » .

إن عدم الوجود ليس إلاّ قالباً من قوالب الوجود الخالص والبسيط ويقين الوجود ، وهو قالب أحلّه المنطق محل الاختيار لبعض الأسباب . بيد أن البداهة في حال فهمها بمعناها الواسع إلى أقصى حدود الاتساع ، ليست مفهوماً مرتبطـاً بمفهومي « الوجود » و « عدم الوجود » فقط ، بل انهـا مفهوم مرتبط أيضاً بتغيرات الوجود النمطية الأخرى ، مثل : الوجود الممكن ، والوجود المحتمل ، والوجود المشكوك فيه ؛ بل وإنها أيضاً مفهوم مرتبط بالإضافة إلى ذلك بالتغيرات التي لا تخص هذه السلسلة من أنواع الوجود ، والتي تستمد معينها من دائرة العاطفة والإرادة ، مثل « أن يكون الوجود قيمة » و « أن يكون خيراً » .

٢٥ ـ الحقيقة والحقيقة التقريبية

ان جميع هـذه التمييزات تلتحم بالاضافـة إلى ذلك في

متوازيات . انها تقوم بذلك ، بفضل تضاد يجتاز دائرة الشعور جميعاً ، ويجتاز ارتباطاً بها جميع قوالب الوجود . إن هذا التضاد هو التضاد القائم بين الواقعي والخيالي (أي تخيل الواقع). فمن جانب الخيال يبرز مفهوم جديد لامكانية من الامكانيات، وهو مفهوم عام نجد فيه على نحو معدل جميع الأنماط الوجودية في مظهر من مظاهر « قابلية التصور » البسيطة (في موقف « كما لو ») ابتداء من يقين الوجود البسيط . ان هذا الازدواج يتم في أنماط تعود بتضادها مع أنماط « الواقع » (مثل : الوجود الواقعي ، والوجود الواقعي المحتمل ، والوجود الواقعي المشكوك فيه أو العدم ، الخ ...) ، إلى « أمور غير واقعية » وهي خيالية خالصة . وعلى هذا النحو ، يتقرر تمييز مرتبط بذلك ، هو التمييز بين أنماط شعور تقريري وأنماط شعور « شبيه بالتقريري » (شعور كما لو) صادر عن « الخيال » ، وذاك تعبير غير دقيق إلى حد بعيد دون شك . وهناك أنماط خاصة لهذين النوعين من الشعور تطابق أنماطاً جزئية من البداهة — وأعني أنماط بداهة الموضوعات التي تدل عليها — في أنماط وجودها المناسبة لها في قلبها ذاته ، وفي كمونات هذه البداهة المتحققة تحققاً جزئيًّا ؛ فإلى هذا المجال يعود ما دعوناه غالباً بـ « فض المضمون » و « الإيضاح » . إن « الإيضاح » يدل بصورة دائمة ، على نمط من أنماط تحقيق البداهة ، وتقرير مرحلة

تركيبية تبتدىء من حدس مختلط إلى حدس « ماثـل بمثول سابق » مطابق له أي إلى حدس من خصائص معناه الضمني ، أن يمنح القصد الذي نحن بصدده، إثباتاً محققاً لدلالته الوجودية، وأن « يملأه » عـلى نحو مطابق . ان الحـدس « الماثل بمثول سابق »، اي الاثبات الأصلي ، لا يعطينا بداهة محققة للوجود، بل بداهة محققة لامكانية وجود مضمونه .

٣٦ — الواقع بما هو مترابط مع التحقيق البديهي

انا لم نمسّ بهذه الملاحظـات المختصرة إلا المسائل العامة الصورية المتعلقة بالتحليل القصدي ، وبالأبحـاث — الراسمـة والصعبة إلى حد بعيد أصلا — المتعلقة بالأصل الفينومينولوجي للمبادىء والمفاهيم الأساسية ، في المنطق الصوري الذي يتصل بها . وليس هذا كل شيء ؛ بل ان هذه الملاحظات جعلتنـا نتلمح حقيقة هي من الأهمية بمكان. ان هذه المفاهيم في عموميتها الانطولوجية الصورية، دلائل على قانون كلي ذي مساس ببنية حياة الشعور بصفة عامة ، تلك البنية التي بفضلها وحدهـا ، يكون ويمكن أن يكون، للحدين حقيقة وواقع معنى في نظرنا. والحقيقة ، إذا «كانت» بعض الموضوعات لأجلي بالمعنى الأوسع للكلمة — موضوعات واقعية وحالات محيية ، أعداد وعلاقات، قوانين ونظريات ، الخ ... — فإن هذا ليس فيـه ما يتعلق

قبل كل شيء بالبداهة . إن هذا يعني بكل بساطة ، ان هذه الموضوعات « ذات قيمة » في نظري ؛ وبتعبير آخر ، انها « أموري المفكر بها » ، وهذه « الأمور المفكر بها » حاضرة للشعور في النمط التقريري للاعتقاد .

بيد أننا نعرف تمام المعرفة ، انه لا بد لنا من أن نرفض حالاً أن ننظر إليها بعين الاعتبار كـ « ذات قيمة » ، إذا ما قادنا تركيب هوية بديهية ، إلى التناقض مع معطى من المعطيات البديهية . اننا نعرف أيضاً ، اننا لا نستطيع أن نتأكد من الوجود الواقعي إلا عن طريق تركيب إثبات محقق يقدم لنا وحده الواقع الحقيقي . وانه لواضح اننا لا نستطيع أن نستمد معنى الحقيقة أو الواقع الحقيقي ، من موضوعات خارجة عن نطاق البداهة ؛ انه بفضل البداهة وحدها يكتسب معنى من المعاني في نظرنا ، هذا التدليل على موضوع من الموضوعات ، من حيث أنه موجود بوجود واقعي وحقيقي ، وذو قيمة مشروعة — مهما كانت صورته أو كان نوعه — وكذلك هو الأمر ، فيما يتعلق بجميع التحديدات التي تخصه — في نظرنا — بصورة حقيقية . إن كل تبرير يبدأ من البداهة ، ويجد من جراء ذلك معينه في ذاتياتنا المتعالية ذاتها . ان كل تطابق ممكن التصور يتكون كإثبات محقق ، وكتركيب يخصنا نحن ، ويجد أساسه المتعالي الأخير فينا نحن .

٢٧ – البداهة الاعتيادية والبداهة الكمونية ؛ في أنهما تقومان بدور تكويني في « معنى » « الموضوع الموجود »

لا شك أن هوية الموضوع الموجود بصورة واقعية، والتطابق بين الموضوع القصدي بما هو كذلك والموضوع الموجود بوجود واقعي ، ليسا كما هو الأمر بصدد هوية موضوع القصد ذاته ، عنصرين واقعيين من عناصر البداهة والاثبات المحقق ، بما هما ظاهرتان من عمل الشعور . ان الأمر يتعلق هنا بمحايثة من النوع المثالي تحيلنا إلى ارتباطات جوهرية لتركيبات ممكنة وجديدة . ان كل بداهة « تخلق » من أجلي كسباً دائماً . انني أستطيع « دائماً أن أعود أدراجي » إلى الحقيقة المدركة ذاتها ، بسلاسل مكونة من البداهات الجديدة ، هي « إعادة لانتاج » البداهة الأولى . وعلى هذا النحو مثلاً، ان في البداهة المتعلقة بالمعطيات المحايثة سلسلة من الذكريات الحدسية، ترافقها لانهاية غير محدودة من الأفق الكموني الذي يحيط بـ « انني أستطيع دائماً أن أعيد انتاجها من جديد » ؛ فبدون مثل هذه الامكانيات ، لن يكون لدينا وجود ثابت ودائم ، ولا عالم واقعي او مثالي . ان كل عالم من هذه العوالم ليس موجوداً من أجلنا إلا عن طريق البداهة ، أو عن طريق الادعاء بأننا نستطيع أن نبلغ إلى هذه البداهة ، وان نجدد البداهة المكتسبة .

ينتج عن ذلك ، أن بداهة فعل مفرد لا تكفي لتخلق لنا وجودا دائماً . إن كل موجود بمعناه الواسع إلى حد بعيد ، هو موجود « في ذاته » ويقابله الـ «موجود لأجلي» العارض ، وليد الأفعال الفردة . كذلك فكل حقيقة بهذا المعنى الواسع إلى حد بعيد ، « حقيقة في ذاتها » . ان هذا المعنى الواسع إلى حد بعيد لما ندعوه ما هو «في ذاته» ، يحيلنا إذن إلى البداهة ، لا إلى بداهة مدركة كحادثة محيية مع ذلك ، بل إلى بعض الكمونات القائمة في الأنا المتعالي وحياته الخاصة به ؛ بل يحيلنا قبل كل شيء إلى بداهة المقاصد اللانهائية التي تتعلق تركيبيًّا بموضوع واحد وحيد ؛ ومن ثمت إلى كمونات إثباتاتها المحققة ، أي إلى بداهات كمونية يمكن تجديدها بصورة لا تحديد فيها ، بما هي حوادث محيية .

٢٨ – البداهة الادعائية بوجود العالم ؛ العالم فكرة مرتبطة بالبداهة الاختبارية الكاملة

ان للبداهات أيضاً نمطاً آخر ، وإن يكن أكثر تعقيداً ، يحيلنا بصدد الموضوع ذاته إلى عدد لانهائي من البداهات . تلك هي الحالة القائمة حيثما يكون الموضوع المعطى في هذه البداهات بصورته الأصلية معطى على نحو وحيد الجانب . إن هذا لا يتعلق بشيء كما يتعلق بمجموع البداهات ، التي تقدم إلينا في

الحدس المباشر عالماً موضوعيًّا واقعيًّا ، سواء حينما يكون الأمر أمر المجموع أم حينما يكون أمر موضوعات مفردة مهما كانت .

إن البداهة التي تتطابق مع هذه الموضوعات هي التجربة الخارجية ؛ وانه بإمكاننا أن نجد البداهة ، في أن مثل هذه الموضوعات لا يمكن لها أن تعطى إلينا على نحو آخر غير النحو الوحيد الجانب . إن هذا لا يمكن تصوره بالذات ؛ بيد أن بإمكاننا أيضاً، أن نجد البداهة من ناحية أخرى، في أن هذا النوع من البداهة يتمتع بالضرورة بأفق من الاستباقات لم «تملأ» بعد، بيد أنها بحاجة إلى هذا الامتلاء ، أي ان هذه البداهة تشمل مضامين ليست موضوعات إلا لحدس ذي معنى ، يحيلنا إلى بداهات كمونية مطابقة لها . إن هذا النقص في البداهة يميل إلى التناقص في تحقيق سلاسل من الأفعال الأصلية وبها ، تلك السلاسل التي تقودنا ، بانتقالات تركيبية، من بداهة إلى بداهة. بيد أنه ما من تركيب يمكن تصوره ، يمكن أن يبلغ إلى التطابق الكامل والمنجز ، وانه لترافقه دائماً مقاصد قبلية ومقاصد مشاركة غير « ممتلئة » . وعلاوة على ذلك ، انه لمن الممكن دائماً ألا يثبت الاعتقاد الوجودي الذي يحرّك الاستباق ، وألا يكون ما يبدو أصليًّا (بذاته) في العالم أصليًّا بالفعل ، أو ان يكون على نحو آخر غير النحو الذي

هو عليه . ومع ذلك ، ان التجربة الخارجية ، فيما يتعلق بهذه الموضوعات وبكل الحقائق الموضوعية، هي في جوهرها الطريقة الوحيدة للتحقيق المثبت ، في الحدود التي تكون فيها التجربة - التي تجري بصورة سلبية أو فعالة- ولا شك ، تتمتع بصورة تركيب مطابق . وإذن ، إن وجود العالم هو بالضرورة وجود « عالٍ » على الشعور ، حتى في البداهة الأصلية ، ويبقى فيها عالياً بالضرورة . بيد أن هذا لا يغير شيئاً في حقيقة أن كل علو إنما يتكون في حياة الشعور بصورة خاصة ، بما هو مرتبط بهذه الحياة ارتباطاً لا ينفصم ، وفي حقيقة ان حياة الشعور هذه - مفهومة في هذه الحالة الخاصة كشعور بالعالم - تحمل في ذاتها وحدة المعنى المكوّن لهذا « العالم » ، كما تحمل وحدة « هذا العالم الموجود بوجود واقعي » . إن فض مضمون آفاق التجربة وحده ، هو الذي يوضح في نهاية الأمر معنى « حقيقة العالم » و « علوه » . انه لا يلبث بعد ذلك ، ان يظهر لنا ، ان هذا العلو وهذه الحقيقة لا يمكن فصلهما عن الذاتية المتعالية، التي يتكون فيها كل نوع من المعنى ، وكل نوع من الحقيقة . بيد أنه ما معنى الإحالة إلى لانهائيات مطابقة لتجربة لاحقة ممكنة ، تلك اللانهائيات المتضمنة في كل تجربة عن العالم ، إذا كان « كون الموضوع موضوعاً موجوداً بوجود واقعي » ومعطى « بشخصه » في بداهة اختبارية كاملة ، لا يمكن ان

يعني شيئاً آخر غير كونه موضوعاً مطابقاً للمقاصد المتحققة والكامنة في وحدة الشعور ؟ ان هـذه الإحالة تعني بصورة ظاهرة ، أن « الموضوع الواقعي » الخاص بالعالم ، — ومن باب أولى العالم ذاته — هو فكرة لانهائية ترتد إلى عدد لانهائي من التجارب المطابقة ، وان هـذه الفكرة مرتبطة بفكرة بداهة اختبارية كاملة من بداهات تركيب كامل من التجارب الممكنة .

٢٩ — في أن المناطق الانطولوجية المادية والصورية دلائل لمنظومات متعالية من البداهات

اننا نفهم الآن ما هي المهمات الكبيرة الملقاة على عاتق التفسير الذاتي المتعالي للأنا ، أو لحياة شعوره ؛ تلك المهمات التي تتولد في النظر إلى الجواهر المقررة والتي يجب تقريرها في هذه الحياة بالذات وبالنظر إليها . ان المعنيين « وجود واقعي » و « حقيقة » (في جميع قوالبهما) ، تدل بصدد كل من الموضوعات بصفة عامة ، انني كأنا متعال ، «أعني» واستطيع أن «أعني» تمييزاً في البنى في قلب التعددات اللامتناهية للأفكار الواقعية والممكنة التي تتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده ، أي التي ليس بإمكانها قط أن تتجمع في وحدة تركيب بالهوية . ان الحد « موضوع موجود بوجود واقعي » ، يدل في قلب هذا

التعدد على **منظومة خاصة** ، هي المنظومة التي تشمل جميع البداهات العائدة إليه ؛ وان هذه البداهات مترابطة ترابطاً تركيبيًّا ، على نحو تتحد فيه في **بداهة كلية** ، رغم أنهـا قد تكون بداهة لانهائية. ان هذه البداهة ستكون البداهة الكاملة المطلقة ، التي سوف تعطينا الموضوع ذاته بكل ما فيه من غنى في نهاية الأمر . بل ان كل ما لا يزال بعد في البداهات الفردة التي يقوم عليها تركيب تلك البداهة ، قصداً قبليًّا فارغاً ، ورمزيًّا خالصاً ، سيصبح فيها مثبتاً و «ممتلئاً» بالحدس بصورة مطابقة . إن الأمر لن يتعلق في نظرنا ، بتحقيق هذه البداهة بالفعل ــ فهذا سيكون هدفاً خالياً من المعنى فيما يتعلق بجميع الموضوعات الواقعية ، إذ أن البداهة الاختبارية المطلقة تظل « فكرة » كما قلنا ــ بل انه يتعلق بتوضيح (**فض مضمون**) بنيتها **الجوهرية** والبنى الجوهرية للأبعاد اللانهائية التي تكوّن وتؤلف على نحو منظومي تركيبها المثالي اللانهائي . إنها لمهمة هائلة ولكنها محددة كل التحديد ؛ إنها مهمة دراسة **التكوين المتعالي للموضوعية الواقعية** ، بفهم هذه الحدود في معانيها الخاصة بها . وإلى جانب الأبحاث الصورية العامة ، التي تتوقف عند المفهوم المنطقي الصوري (الانطولوجي الصوري) للموضوع بصفة عامة ــ والتي لا تكترث من جراء ذلك ، بالتحديدات المادية لمقولات الموضوعات الخاصة ــ نجد حينئذ كما

معنوي ، سلسلة من المسائل المتعلقة بالتكوين الذي هو من نوع مادي ، أي سلسلة من المسائل الخاصة المتعلقة بتكوين كل من المقولات (المناطق) المادية العليا .

انه ينبغي لنا ان ننشىء نظرية تكوينية للطبيعة الفيزيائية « معطاة » بصورة دائمة ، ومفترضة الوجود بافتراض مسبق — وهذا يتضمن ذلك—وهي نظرية ذات علاقة بالإنسان، والمجتمع الإنساني والثقافة الخ ... ان كلاً من هذه المعاني ، يدل على مجموع كبير من الأبحاث المختلفة ، المطابقة لمفاهيم الانطولوجيا الساذجة ، مثل : المكان الواقعي ، والزمان الواقعي، والسببية الواقعية ، والموضوع الواقعي ، والصفة الواقعية ، الخ ... ان الأمر يتعلق بالكشف عن القصدية المتضمنة في التجربة ذاتها (بما هي حالة محيية متعالية) ، في كل مرة من المرات ؛ وانه يتعلق أيضاً بفض مضامين « آفاق » التجربة بصورة منظومية، أي بفض مضامين البداهات الممكنة التي بإمكانها ان « تملأ » الحدوس من هذه المضامين ، وتولد بدورها « آفاقاً » دائمة الجدة من حولها ، وفقاً لقانون البنية الجوهرية ؛ وهذا يكون عن طريق دراسة الترابطات القصدية دراسة مستمرة . اننا نرى حينذاك ، ان الوحدات التركيبية للبداهات المكوِّنة ، تتمتع في علاقتها بالموضوعات ، ببنى معقدة أشد التعقيد ؛ فنحن نرى مثلاً ، ان هذه الوحدات بارتفاعها من القاعدة الموضوعية التي

هي أبسط القواعـد ، إنما تتضمن درجـــات مكونة من « مرضوعات » ذاتية خالصـة . أما دور الأساس الموضوعي الأخير ، فتقوم به الديمومة المحايثة بصورة دائمة ، أي تقوم به الحياة التي تجري وتكوّن ذاتها في ذاتها ولذاتهـا . ان أمر إيضاح هذه الديمومة هو المهمة الخاصة بنظرية الشعور البديء بالزمان ، ذلك الشعور الذي يكوّن المعطيات الزمنيـة ذاتها .

التأمل الرابع

٣٠ – المسائل التكوينية المتعلقة بـ « الأنا » المتعالي ذاته

إن الموضوعات لا توجد من أجلنا ، وليست هي إياها إلا كموضوعات لشعور حقيقي أو ممكن . إذا كان ينبغي لهذه القضية أن تكون شيئاً آخر غير إثبات ملقى في الهواء ، أو غير موضوع تأملات فارغة ، فإنه لا بدّ من البرهان عليها ، بفض مضمونها فضًّا فينومينولوجيًّا مطابقاً .

إن ما يمكن ان يحقق ذلك ، إن هو إلا البحث الذي يتطرق إلى التكوين بالمعنى الواسع للكلمة ، الذي أشرنا إليه سابقاً ، ومن ثمت بالمعنى الأضيق الذي سنقدم على وصفه. وهذا سيكون بحسب المنهج الممكن وحده ، ذلك المنهج الذي يتفق مع جوهر القصدية وآفاقها . ان التحليلات التمهيدية التي قادتنا إلى فهم معنى المسألة ، قد ألقت النور أصلًا على أن « الأنا » المتعالي (وإذا أخذنا مأخذ الاعتبار النفس مقابله السيكولوجي) هو ما هو إياه بصفة خاصة ، بعلاقته مع الموضوعات القصدية .

وإلى هذه الموضوعات القصدية ، تعود أيضاً موضوعات ذات وجود ضروري ؛ وما دام « الأنا » يتعلق بالعالم ، فإن الموضوعات الغارقة في الدائرة الزمنية المحايثة ، والقابلة لتبرير مطابق ، ليست وحدها متعلقة بهذه الموضوعات القصدية ، بل تتعلق أيضاً بها موضوعات العالم ، التي تبرر وجودها في الجريان المتفق مع تجربة من التجارب الخارجية ، التي هي تجربة غير مطابقة وادعائية . وإذن ، فمن خصائص جوهر « الأنا » أن يحيا بصورة دائمة في منظومات من القصديات ، ومنظومات لمتطابقاتها ، تجري تارة في « الأنا » ، وتشكل تارة أخرى كمونات ثابتة بإمكانها ان تتحقق باستمرار . ان كلاً من الموضوعات التي قصد إليها « الأنا » وفكر بها بصورة دائمة ، وكل موضوع من موضوعات عمله ، او من موضوعات حكمه التقويمي الذي تخيله ، ويمكن له أن يتخيله ، هو دليل على مثل هذه المنظومة من القصديات ، وليس غير مساوق[1] لهذه المنظومة .

٣١ — « الأنا » كقطب توحيد « للحالات المحيية »

بيد انه لا بد لنا في الوقت الحاضر ، من ان نلفت الانتباه

١ تعني كلمة « مساوق » corrélatif كل حد بينه وبين حد آخر علاقة من العلاقات ، كعلاقة النصف بالوحدة مثلا ، فبحسب ما نعين نوع الوحدة يتعين معها نوع النصف ، أو كعلاقة المعرفة بما هو معروف ، فكما يكون هذا تكون تلك . وهكذا ... (المترجم)

إلى نقص عظيم في العرض الذي عرضناه . ان « الأنا » يوجد من أجل ذاته ؛ انه من أجل ذاته ببداهة مستمرة ، ويكوّن تبعاً لذلك ذاته بذاته كموجود باستمرار . بيد أننا لم نعالج حتى الآن ، غير جانب واحد من تكوينه هذا لذاته ؛ فنحن لم نوجه أنظارنا إلا إلى تيار الـ « أنا أُفكر » . إن « الأنا » لا يدرك ذاته كتيار حياة بصفة خاصة ، بل كأنا يحيا هـذا وذاك ، كأنا لا يتغير يحيا هذا الـ « أنا أفكر » أو ذاك . لقد انصرفنا حتى وقتنا الحاضر بصفة خاصة ، إلى العلاقـة القصـدية القائمة بين الشعور وموضوعه، بين الـ « أنا أفكر » والـ « مفكر به » ، ولم نستطع أن نستخلص إلا التركيب الذي «تستقطب» تعددات الشعور الواقعي والممكن به في موضوعات موحّدة ، والذي تبدو فيه الموضوعات كـ «أقطاب» وكوحدات تركيبية. إن نوعاً ثانياً من الاستقطاب يلوّح لنا في الوقت الحـاضر ، وهو نوع آخر من التركيب يشمل التعددات الجزئية للأفكار؛ انه يشملها كلها وعلى نحو خاص ، أي كأفكار للأنا الذي لا يتغير ، والذي يحيا في جميع الحالات المحيية للشعور، ويتملق بجميع « الأقطاب الموضوعات » من خلال هـذه الحالات ، سواء أكان فعالاً أم سلبيّاً .

٣٢ ـ الأنا كحامل لـ « أنحاء الوجود »

ينبغي لنا ان نلاحظ مع ذلك ، ان هذا الأنا المركزي

ليس قطب توحيد فارغ (ليس أكثر في ذلك من أي موضوع آخر) ؛ إن الأنا يكتسب خاصة دائمة وجديدة بكل فعل يقوم به ، ويكون له معنى موضوعي جديد بفضل قوانين « التكوين المتعالي » . وعلى سبيل المثال ، انني إذا ما اتخذت قراراً ، وكان اتخاذي له لأول مرة في فعل من أفعال الحكم ، بصدد وجود كائن من الكائنات ، وبصدد هذه أو تلك من تحديدات هذا الكائن ، فإن هذا الفعل سرعان ما ينقضي ؛ بيد انني أكون وأبقى منذ هذه اللحظة « أنا » قد اتخذ قراراً على هذا النحو أو ذاك . وان « لدي اقتناعاً يطابق ذلك » .

بيد أن هذا الأمر لا يعني فقط أنني اتذكر ، أو يخيل لي أنني اتذكر مستقبل هذا الفعل ؛ لقد كان بإمكاني أن أقوم بذلك ، حتى ولو انني فقدت بين حين وآخر هذا الاقتناع . ان هذا الاقتناع لم يعد اقتناعي بعد ان « شطبت عليه » ؛ بيد أنه كان كذلك على نحو دائم حتى ذلك الحين . انه ما دام ذا قيمة في نظري ، فإن بإمكاني أن « اعود أدراجي » نحوه مرة بعد مرة ، وان أجده بصورة دائمة كأمر يخصني ، وكأمر يعود إلي بما هو نحو من أنحاء وجودي ؛ فأجد ذاتي كأنا مقتنع وكأنا دائم محدد بهذا النحو من الوجود المستمر . إن الأمر هو على هذا النحو فيما يتعلق بكل قرار أتخذه. انني اتخذ قراري ، والفعل الحيي ينقضي ، بيد ان القرار المتخذ يبقى —

وسواء أخارت عزيمتي بانتقالي إلى حالة سلبية في النوم ، أم حييت في أفعال أخرى ، فإن القرار المتخذ يبقى قويًا بصورة دائمة ؛ وارتباطاً بذلك ، أكون منذ ذلك الحين محدداً على نحو معين ؛ ويكون هذا أيضاً ، طوال المدة التي لا أتخلى فيها عن قراري . وإذا كان للقرار هدف في فعل من الأفعال ،فإنني لا « أتخلى عنه » بتحقيق هذا الهـ ـ ؛ بل يبقى على أشده — في عالم الانجاز—ويعبر عن ذاته على هذا النحو: « انه فعلي ، وأنا أعرف أنه فعلي » . بيد أنني أتحول انا ذاتي، أنا الذي استمر في إرادتي الدائمة، حينما «أشطب »على قراراتي وافعالي،وحينما أنكرها.

ان استمرار هذه التحديدات للأنا ، وديمومتها ، و « تحولها النوعي » ، لا تعني دون شك ، ان الزمان المحايث قد امتلأ منها باستمرار ، إذ ان الأنا الدائم بالذات ، الذي هو قطب تحديدات دائمة للأنا ، ليس بحالة محيية ولا باتصال من « الحالات المحيية » ، رغم انه يمثل هذه التحديدات الاعتيادية ، يتعلق بتيار « الحالات المحيية » . إن الأنا حينما يكوّن ذاته كحامل لا يتغير لخصائصه الدائمة ، إنما يكوّن ذاته بصورة لاحقة كأنا له شخصه الدائم بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة ، التي تسمح لنا بأن نتكلم عن « شخصيات » أحط من الإنسان . وحتى إذا لم تكن الاقتناعات بصفة عامة إلا ذات دوام نسبي ، وحتى إذا كانت لها انحاؤها في « التحول » (فضروب التقرير

الفعالة تتعدل : أنها « مشطوب عليها » ومنفية ، وقيمتها قد استحالت إلى العدم) ، فإن الأنا يحتفظ في وسط هذه التحولات ، بـ « أسلوب » ثابت و « طابع شخصي » .

٣٣ – كمال الأنا المشخص كمنادة[1] ومسألة تكوينه الذاتي

إننا نميز الأنا كقطب توحيد وكحامل لأنحاء الوجود ، من الإنية[2] مفهومة في كمالها المشخص (تلك الإنية التي سوف ندل عليها بكلمة منادة ، التي استعملها « ليبنز » Leibniz في فلسفته) ،

---

١ كلمة « منادة » تعريب الكلمة الأجنبية monade وهي كلمة قديمة استعملها الفلاسفة بمعان مختلفة ، منذ عهد الإغريق حتى عصرنا الحاضر . ولكن «ليبنز» استعملها بمعنى الجوهر البسيط الذي يدخل في تركيب الأجسام المركبة ، دون أن يكون هو ذاته قابلا للتجزيء . وإذن ، فالمنادات هي أشبه ما تكون بذرات الطبيعة ، بل انها وهذه الذرات شيء واحد ، مع فارق واحد وهو استقلال كل منادة عن المنادة الأخرى ، وعدم تأثر إحداها بالأخرى تأثراً خارجياً . أما التغير الذي يطرأ عليها فينبع من صميمها ، فتدرك وتعمل وتريد تحت تأثير ضروراتها الداخلية . ولكن هذا لا يعني أن العالم المؤلف من هذه المنادات خاضع للصدفة ومحل للفوضى ، بل ان هنالك انسجاماً أزلياً Harmonie pré-établie ينظم حركة هذه المنادات ويخضعها لقوانين ثابتة ؛ وهذا الانسجام الأزلي هو القانون الكلي الذي نظم الله – المنادة الكبرى – العالم بحسبه . (المترجم)

٢ استعمل المؤلف كلمتي moi و ego في الصفحات السابقة دون تمييز ، ولذلك ترجمناها ترجمة واحدة بكلمة «أنا». أما الآن وقد استعملها بمعنيين مختلفين ، فقد اضطررنا إلى ترجمة moi بـ « أنا » و ego بـ «إنية» ، ولا سيما أن الإنية تشير إلى المعنى المشخص والناحية الاختبارية من الأنا . (المترجم)

بإضافتنا إلى « الأنا القطب » ما لا يمكن له بدونه ان يوجد وجوداً مشخصاً . انه لا يمكن له ان يكون « أنا » بصورة ملحوظة إلا في التيار المتعدد الصور لحياته القصدية، والموضوعات المقصودة من قبل هذه الحياة ، تلك الموضوعات التي تتكون بصورة عارضة في هذا التيار، كموجودة بالنسبة إلى هذه الحياة. ان طابع الوجود والتحديد الذي طبعت به هذه الموضوعات بصورة دائمة ، هو طابع مساوق لنحو الوجود المطابق له ، ويتكون في « الأنا القطب » .

ويجب علينا أن نفهم ذلك على النحو التالي : انني من ناحية « الإنية » موجود في عالم يحيط بي ، وهو عالم « موجود من أجلي » على نحو متصل . ان في هذا العالم موضوعات «موجودة من أجلي»، ولا سيا تلك المعروفة أصلاً من قبلي ، في ارتباطاتها الدائمة ، وتلك التي ليست معرفتها إلا معرفة مستبقة . ان الموضوعات التي توجد بالمعنى الأول ، إنما توجد من أجلي بفضل اكتساب بديء ، أي بفضل ادراك بديء ، وبفضل فض مضمون ما لم يدرك بعد بحدوس جزئية . فمن جراء ذلك ، يتكون الموضوع في فعاليتي التركيبية على شكل صريح ، هو شكل « موضوع موحّد مع خصائصه المتعددة » ؛ وإذن ، انه يتكون كموحّد مع ذاته ، يتحدد في خصائصه المتعددة . ان هذه الفعالية التي أضع الوجود بها ، وأفض مضمونه ، تخلق

نحواً من أنحاء الوجود في أناي ، فيصبح الموضوع الذي نحن بصدده خاصًّا بي باستمرار ، بما هو موضوع لتحديداته ، من جراء هذا النحو من أنحاء الوجود . ان مثل هذه المكتسبات الدائمة تؤلف وسطي المألوف وآفاق موضوعاته التي لا تزال مجهولة ، أي الموضوعات التي ينبغي لي أن اكتسبها ، ولكنني استبقها أصلًا في بناها الصورية ، بما هي موضوعات .

وفي تجربة بديهية من التجارب اعطي باستمرار لذاتي مثلما اكون أنا ذاتي . ان هذا يصح بالنسبة إلى «الإنية» المتعالية، وبالنسبة إلى جميع معاني «الإنية» . وبما أن «الإنية» المنادية[1] المشخصة تحتوي على مجموع حياة الشعور ، متحققة كانت أم كامنة ، فقد كان واضحاً ان تشمل مسألة فض مضمون هذه « الإنية » المنادية فضاً فينومينولوجياً (مسألة تكوينها من أجل ذاتها) ، جميع المسائل التكوينية بصفة عامة . وفي نهاية الأمر ، ان فينومينولوجية تكوين الذات من أجل الذات تتطابق مع الفينومينولوجيا بصفة عامة .

٣٤ ـ انشاء مبادىء المنهج الفينومينولوجي : التحليل المتعالي بما هو تحليل ماهوي

ان النظرية المتعلقة بـ « الأنا » الذي هو قطب لأفعاله

١ ego monadique

وحامل لأنحاء الوجود، أتاحت لنا ان نبلغ إلى نقطة تطرح لديها مسائل التكوين المتعالي ، ومنها إلى مستوى الفينومينولوجيا التكوينية . وقبل ان نحدد معناها ، لنقم بتفكير جديد حول المنهج الفينومينولوجي . انه يجب علينا ان نعطي قيمة لأحد المعطيات المنهجية الأساسية في نهاية الأمر ، حتى إذا أدركنا ذلك، كان من شأنه أن يحدد لنا منهج الفينومينولوجيا المتعالية بأكمله (ومنهج السيكولوجيا الاستبطانية الصحيحة في المستوى الطبيعي) . ولمجرد اننا لم نكن نريد أن نجعل إدراك الفينومينولوجيا من الصعوبة بمكان عظيم ، فقد أرجأنا الكلام عن هذا المنهج كل هذا الارجاء . ان تعدد الوقائع والمسائل الجديدة تعدداً عظيماً ، ينبغي له قبل كل شيء ، ان يبدو على شكل من الوصف الاختباري اكثر بساطة (رغم أنه شكل من الوصف الحاصل في دائرة التجربة المتعالية) ، وخلافاً لهذا، فإن منهج الوصف الماهوي يجعل جميع ضروب هذا الوصف تنسجم مع البعد الذي تصل المبتدىء إليه ، وهذا أمر كان من الصعوبة فهمه في بادىء الأمر ؛ في حين أنه من الممكن إدراكه دون جهد ، بعد القيام بعدد معين من ضروب الوصف الاختبارية .

إن كلاً منا حينما يتأمل على النحو الذي تأمل « ديكارت » عليه ، يصل إلى إنيته المتعاليــة عن طريق منهج التحويل

الفينومينولوجي ، بل انه سيصل ولا شك ، إلى هـذه الإنية الواقعية ، وإلى ما يرافقهـا من مضامين منادية مشخصة ، كما سيصل إلى الإنية المطلقة الواحدة والوحيدة . وأنا بما أنا هـذه الإنية ، سوف أجد في سلسلة تأملاتي تكوينات نموذجية ، من الممكن أن يدركها الوصف ، ويستخلص بناها القصدية ؛ بل ان بإمكاني ان أتقدم تدريجيًّا في توضيح الاتجاهات الجوهرية لقصدية « منادتي » . ان تعابير مثل « ضرورة جوهرية » أو « بصورة جوهرية » كانت تنزلق بين ضروب الوصف التي قمنا بها ، ولأسباب جوهرية ، في غالب الأحيان . ان هذه التعابير تعبر عن مفهوم محـــدد للقبلية ، وهو المفهوم الذي تحدده وتستخلصه الفينومينولوجيا وحدها .

ان بعض الأمثلة سوف توضح لنا الأمر الذي نحن بصدده. فلنأخـذ أية تجربة قصـدية ، ولتكن الادراك او الذاكرة المباشرة ، الذكرى أو الزعم أو الطموح إلى شيء من الأشياء. ولننظر إلى بنيتها ووظيفتها القصدية بغض مضمونها ، وبوصف وجوهها النُّيَطية والنُّيَمية . وهذا يمكن ان يعني—وقد أوّلناه هذا التأويل حتى وقتنا الحاضر — أن الأمر ذو علاقة بحوادث نموذجية من حوادث « أنا » متعـال معيّن ، وانه كان ينبغي لضروب الوصف المتعالي أن تكون ذات معنى « اختباري » . ولكن وصفنا توقف بدون إرادة منا ، لدى هذا المستوى من

العمومية ، حتى إن نتائجه تأكدت لنا باستقلالها عن الحوادث الاختبارية للإنية المتعالية .

فلنوضح هذه النقطة ، ولنجعلها منتجة لمنهجنا . لنحاول ابتداء من ادراكنا لمثل هذه الطاولة ، أن نعدّل من موضوع الإدراك — الطاولة — بحرية كاملة حسب هوانا، على أن نحتفظ بطابع إدراكنا لشيء من الأشياء، ولا يهمنا أي شيء سيكون، وإنما ... أي شيء . اننا نبتدىء بتعديل صورتها ولونها الخ... بصورة اعتباطية — في الخيال — ولا نبقي على شيء غير طابع « الحضور المدرك » . ونحن بتعبير آخر ، نحوّل حقيقة هذا الإدراك ، باستنكافنا عن اثبات قيمة وجودية له ، متعلقة بإمكانية خالصة من الإمكانيات ، قائمة بين امكانيات خالصة أخرى اعتباطية تماماً ، ولكنها امكانيات خالصة من الادراك مع ذلك . اننا ننقل الإدراك الحقيقي على نحو من الأنحاء ، إلى مملكة غير مملكة الحقائق ، هي مملكة « كما لو » التي تعطينا الامكانية « الخالصة » ، بل الخالصة من كل ما يصلها بأية حادثة كانت . وبهذا المعنى الأخير، اننا لا نحتفظ من هذه الامكانيات بارتباطاتها بـ « الإنية » الاختبارية المطروحة كشيء موجود ؛ بل اننا نفهم هذه الامكانيات على أنها امكانيات متخيلة تخيلاً خالصاً وحرّاً ، حتى انه يمكننا إلى حد قصي من الامكان ، ان نستخدم منذ البداية مثالاً عن الادراك الخيالي ، لا علاقة له

بباقي الحياة الاختبارية . فعلى هذا النحو ، قد أوضحنا النموذج العام للادراك، في تجرده المثالي . ان هذا النموذج حينما يسلب على هذا النحو كل علاقة له بالواقع ، يصبح « ماهية » للادراك يعم شمولها « المثالي » جميع الادراكات الممكنة بإمكان مثالي ، بما هي خياليات خالصة . ان تحليلاتنا للادراك هي إذن «تحليلات ماهوية»؛ فكل ما قلناه عن «التركيبات» و «الآفاق» و« الكمونات » الخ ... الخاصة بنموذج الادراك ، يصح — كما هو سهل إدراكه — « بصورة ماهوية » بصدد كل ما كان بإمكانه أن يتكون بمثل هذا التعديل الحر، ويصح من جراء ذلك بصدد جميع الادراكات المتخيلة بصفة عامة . وبتعبير آخر ، انها حقيقة ذات « عمومية ماهوية » ومطلقة ، وضرورية بضرورة ماهوية بالنسبة إلى كل حالة خاصة ، أي بالنسبة إلى كل إدراك معطى في الواقع ، في الحدود التي يمكن لكل واقع أن يتصور فيها ، وكأنه ليس إلا مثالاً عن الامكانية الخالصة .

ولأننا نفترض التعديل بديهياً ، اي يعرض الامكانيات بما هي كذلك في حدس خالص ، فقد كان مساوق هذا التعديل هو الشعور بما هو كلي شعوراً حدسيًّا وبرهانيًّا لا ينكر . ان « الماهية » ذاتها عمومية مرئية أو قابلة للرؤية ؛ إنها « عدم مشروطية » ، بل انها بصورة أوضح ما ليس مشروطاً بأية

حادثة ، وهذا طبقاً لمعناها الحدسي الخاص بها . انها « سابقة » على كل المفاهيم بما هي دلالات لفظية ؛ فهذه المفاهيم ينبغي أن تكون بالأحرى مطابقة للماهية ، بما هي مفاهيم خالصة .

إذا تحول فعل خاص على هذا النحو ، من معطى واقعي للإنية المتعالية ، إلى نموذج أو ماهية خالصة ، فإن آفاقه القصدية ، التي هي دلائل على علاقات قائمة في داخل الإنية ، لا تختفي أبداً . بيد أن آفاق هذه العلاقات تصبح ماهوية هي ذاتها . وبتعبير آخر ، اننا حينما نكون بصدد نموذج ماهوي خالص ، لا نعود أمام الإنية الاختبارية ، بل أمام الماهية الإنية ؛ وإذا تكلمنا على نحو آخر قلنا : ان تكوين كل امكانية خالصة حقيقية ، يتضمن بصفته أفقاً إنية ممكنة – بمعنى الامكانية الخالصة – بين إمكانيات خالصة أخرى ؛ وهذه الإنية الممكنة هي تغير خالص لإنيتي الاختبارية أنا ذاتي .

لقد كان بإمكاننا منذ البدء ، أن نتصور هذه الإنية قابلة للتغير بصورة حرة ، على هذا النحو ، كما كان بإمكاننا أن نأخذ على عاتقنا ، أمر تحليل ماهية التكوين الصريح للإنية المتعالية بصفة عامة . ومن ناحية أخرى ، ان هذا هو العمل الذي قامت به الفينومينولوجيا الجديدة منذ البداية ؛ ونتيجة ذلك ، ان جميع ضروب الوصف ، وجميع تحديدات المسائل التي قمنا بها حتى وقتنا الحاضر ، ليست إلا إعادة لنقل تحليلاتها

ذات الماهوية البديئـة ، إلى ضروب من الوصف ذات نماذج اختبارية ..

وإذن ، إذا تمثلنا **الفينومينولوجيا** على شكل علـم حدسي قبلي، **ماهوي بصورة خالصة**، فإن تحليلاتها لا تقوم بشيء غير **أن تكشف لنا عن بنية الماهية العامة للإنية المتعالية التي تشمل جميع المتغيرات الممكنة لإنيتي الاختبارية** ، والتي تشمل هذه الإنية ذاتها بما هي امكانية خالصة . وإذن ، ان الفينومينولوجيا الماهوية تدرس القبلية العامة، التي لا يمكن ان «نتخيل» بدونها، لا ذاتي ولا أية ذات متعالية أخرى ، بصفة عامـة ؛ وبما أن لكل عمومية ماهوية قيمة قانون لا يمكن الخروج عليه ، فقـد كانت الفينومينولوجيـا تتطرق إلى دراسـة القوانين الماهوية والعامة ، التي تحدد سلفاً كل معنى ممكن (مع ضده:العابث) يعنيه كل ادعاء اختباري محمول على ما هو متعال .

انني « إنية » تتأمل على النحو الذي تأمل به «ديكارت» ؛ وانني أنقاد لفكرة عن الفلسفة مفهومة على نحو عـلم كلي ، ومؤسسة تأسيساً محكماً بصورة مطلقة ، فلسفة تقبلت أنا ـ على سبيل المحاولة ـ امكانيتها . وبعد أن قمت بتأملاتي السابقة ، وجدت في نفسي بداهة، هي بداهة أنه يجب عليّ **قبل كل شيء**، أن أنشيء **فينومينولوجيا ماهوية** ، تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق ـ أو يمكن ان يتحقق ـ بها علم فلسفي هو « الفلسفة

الأولى » . ورغم ان اهتمامي يُحمل هنا على التحويل المتعالي ، وعلى إنيتي الخالصة وفض مضمون هذه الإنية الاختبارية بصفة خاصة ، فإنني لا أستطيع أن أحللها على نحو علمي بصورة حقيقية ، إلا باللجوء إلى المبادىء البرهانية التي لا تنكر ، التي تتعلق بالإنية بما هي إنية بصفة عامة . انه ينبغي لي أن ألجأ إلى العموميات وإلى الضرورات الماهوية ، التي يمكن للحادثة بفضلها، أن ترتد إلى الأسس العقلية لامكانيتها الخالصة ، الأمر الذي يهبها المعقولية[1] والطابع العلمي . وعلى هذا النحو ، ان علم الامكانيات الخالصة يسبق في ذاته العلوم التي تدرس ضروب الواقع ، ويجعلها ممكنة بما هي علوم . اننا نصل إذن إلى النظرة المنهجية التالية : **ان حدس الماهية يكوّن إلى جانب التحويل الفينومينولوجي ، صورة جوهرية لجميع المناهج المتعالية الجزئية** . انهما إذن يحددان معاً مهمة الفينومينولوجيا المتعالية وقيمتها .

٣٥ــ استطراد إلى مجال السيكولوجيا الداخلية الماهوية

اننا نستطيع ان نستخدم مجموع التحليلات الأساسية التي

---

[1] يجب علينا أن ننتبه إلى الحقيقة التالية، وهي: اني بانتقالي من إنيتي إلى الإنية بصفة عامة، لا أفترض مسبقاً عالماً مكوناً من الآخرين ، لا في واقعه ولا في إمكانه . فشمول ماهية الإنية يتحدد بحسب تغير إنيتي ؛ فأنا أعدل ذاتي بذاتي في الخيال ، وأتصور ذاتي مختلفاً عن ذاتي، ولا أتخيل « شخصاً آخر » .

قمنا بها منذ قليل ، بإخضاعها إلى بعض التعديلات البسيطة، التي تسلبها معناها المتعالي دون شك ، إذا ما طمحنا في الموقف الطبيعي ، إلى الوصول إلى سيكولوجيا هي علم وضعي ، بل إلى سيكولوجيا قصدية خالصة قبل كل شيء ، يتطلبها هذا العلم الوضعي – هي سيكولوجيا أولى في ذاتها ولا تستمد معينها إلا من ينابيع « التجربة الداخلية » – وبذلك نخرج من الحلقة المفرغة ، التي تدور فيها تأملاتنا التي تربطنا بالفينومينولوجيا المتعالية .

وحينئذ تتطابق « ذات » الانسان مع الإنية المتعالية المشخصة ، بل تتطابق معها نفسه مدركة في ذاتها ومن أجل ذاتها ، إدراكاً خالصاً؛ انها نفس تستقطبها الذات التي هي قطب لأنحاء وجودي وسمات طبعي . وعندئذ تكون لدينا نظرية ماهوية في النفس تتطرق إلى دراسة الماهية ، بدلاً من الفينومينولوجيا المتعالية الماهوية ؛ وتكون هذه النفس نفساً لم تتكشف آفاقها الماهوية مع ذلك ، لأن تكشف هذه الآفاق سيجعلنا نجد السبيل مفتوحاً أمامنا لتجاوز وضعية هذه السيكولوجيا ، أي السبيل الذي يقودنا إلى الفينومينولوجيا المتعالية المطلقة ، التي هي فينومينولوجيا الإنية المتعالية التي لا تعرف أفقاً بإمكانه أن يقودنا خارج دائرتها المتعالية ، ويكشف لنا عن طابعها النسبي .

٣٦ ـ الإنية المتعالية بما هي عالم صور ممكنة للتجربة ؛ الامكانية المشتركة بين الحالات المحيية في وجودها المتلازم وتتابعها ، وقوانينها الجوهرية

بعد هـذا التحول الهـام الذي أخضعت له فكرةُ المنهج الماهوي فكرةَ الفينومينولوجيا المتعالية، سنحصر أنفسنا ابتداء من هذه اللحظة ، في أطر الفينومينولوجيا الماهوية ، بمعاودتنا لانشاء مسائل الفينومينولوجيا . فالإنية المتعاليـة المعطاة في الواقع ، لن تعود هي وخصوصيات تجربتها المتعالية أبداً ، غير أمثلة بسيطة عن الامكانيات الخالصة .

وستكون المسائل التي تطرقنا إليها حتى وقتنـا الحاضر ، مفهومة على انها مسائل ماهوية في حد سواء ؛ ونحن سنتقبل الحقيقة القائلة : ان امكانية ردها إلى الماهية الخالصـة ـ التي تأكدنا منها فيما سبق بالاستناد إلى أحد الأمثلة ـ قـد تحققت تحققاً كليـًا . وانه لمن الصعوبة بمكان عظيم ، أن نستخلص على نحو منظومي بالحقيقة ، تلك البنى الجوهرية للإنية المشخصة بصفة عامة ، أو أن ننشيء مجموعـاً من المسائل منظومياً بصورة حقيقية ، وسلسلة منظومية من الأبحاث .

ان هذا المجموع لم يبدأ وضوحه بالازدياد إلا في خـلال السنوات الأخيرة ؛ وذلك لأننا وجدنا سبلًا جديدة توصلنا

إلى المسائل الكلية الخاصة بتكوين الانية المتعالية. ان القبلية الكلية الخاصة بالإنية المتعالية بما هي كذلك، هي صورة جوهرية تشمل عدداً لا يحصى من الصور ، التي هي بمثابة نماذج قبلية لمتحققات الحياة (القصدية) وكموناتها الممكنة ، ولتحققات الموضوعات وكموناتها الممكنة ، والتي تتكون في الصورة الجوهرية وكأنها « موجودة بوجود واقعي » . بيد أن جميع الامكانيات النموذجية الجزئية ليست ممكنة معاً في الإنية ذاتها ، لا في أي نظام ولا في أية لحظة من لحظات زمانها الخاص بها . انني إذا ما أنشأت نظرية علمية معينة ، فإن هذه الفعالية المعقدة التي يقوم بها العقل — وكذلك موضوعه — هما من نموذج جوهري ما هو بإمكانية من امكانيات أية إنية كانت، بل انه امكانية إنية « عاقلة » بصورة خاصة ، بالمعنى الخاص للإنية وقد أصبحت كائناً من الكائنات في العالم ، واتخذت لها الصورة الجوهرية للانسان (الحيوان العاقل) . انني حينما اواجه فعاليتي النظرية ، المعطاة في نموذجها الماهوي على نحو اختباري، إنما أجعل نفسي تخضع إلى تعديل قد أشعر أو لا أشعر به . ان هذا التغير ليس اعتباطيًّا مع ذلك ، ولكنه متضمن في اطار النموذج الجوهري المساوق للكائن العاقل . وكما يبدو ، لا أستطيع أن أفترض أيضاً ، أن الفعالية النظرية التي أمارسها ، او استطيع أن أمارسها الآن ، يمكن لي في وحدة حياتي ان

ارجعها إلى الوراء ، في أية لحظة من اللحظات؛ وهذه الاستحالة تنقلب إلى استحالة ماهوية ايضاً . ان فكرة حياتي الطفولية وامكانياتها المكوّنة ، تقدم لنا نموذجاً لا يمكن له أن يحتوي « الفعالية النظرية العلمية » في مضمونه الراهن ، وإنما في نموه اللاحق . ان هذا الحصر يجد أساسه في بنية من البنى القبلية الكلية، وفي بعض القوانين الجوهرية والكلية من قوانين الترافق في الوجود والتتابع الايغولوجيين. وذلك لأن جميع التجارب، وجميع أنحاء الوجود ، وجميع الوحدات المكوّنة ، التي تخص إنيتي ، وتخص الإنية من وجهة النظر الماهوية بصفة عامة ، لها جميعاً طابعها الزمني ، وتشارك في منظومة الصور الزمنية الكلية ، التي تكوّن بها كل إنية ممكنة التخيل ذاتها من أجل ذاتها .

٣٧ — الزمان : الصورة الكلية لكل تكوين إيغولوجي

ان القوانين الجوهرية للامكانية المشتركة (ومن وجهة النظر الاختبارية ، قوانين التواجد وامكانية التواجد المتآني والمتلاحق) ، هي قوانين « سببية » بالمعنى الواسع جداً للعلاقة بين الشرط والنتيجة . بيد انه يجدر بنا هنا ، ان نتجنب كلمة «السببية» الخطيرة، وان نستعمل بصدد المجال المتعالي (وبصدد مجال السيكولوجيا « الخالصة ») ، كلمة « الداعي » بدلاً عنها.

ان عالم المحسيات ، الذي يؤلف المضمون « الواقعي » للإنيـة المتعالية ، ليس ممكناً إلا بالشكل العام للتيـار ، الذي هو الوحدة التي تندمج فيها كل العناصر الجزئيـة ، وكأنها تجري بذاتها . بيد ان هـذه الصورة ، التي هي أعم جميع الصور الجزئية للحالات المحسية المشخصة ، والتشكلات التي تكون ذاتها في هذا التيار بجريانها هي ذاتها ، إنما هي أصلاً صورة داعٍ يربط جميع هذه العناصر ، ويسود كل عنصر جزئي منها . اننا نستطيع ان نرى في هذه الصور القوانين الصورية للتكوين الكلي ، التي تتكون وتتحدد وفقاً لها بصورة مستمرة ، أنماط التيـار من ماضٍ وحاضر ومستقبـل ، بحسب بنية صورية ، نُيَتْطيـة ونُيَسْمية معينة .

بيد ان الحياة في داخـل هذه الصورة ، تجري كما تجري سلسلة من الفعاليات المكوِّنة الجزئية ، وهي سلسلة محددة بعدد عديد من الدواعي ، ومن منظومات الدواعي الجزئية ، التي تشكل وفقاً لقوانين التكوين العامة ، وحدة التكوين الكلي للانية . ان الإنيـة تتكون من أجـل ذاتها في وحدة تاريخية على نحو من الأنحاء . وإذا أمكن لنا ان نقول : ان تكوين الإنية يتضمن تكوينات كل موضوع موجود بالنسبـة إليها ، سواء أكان محايثاً أم متعالياً ، واقعيّاً أم مثاليّاً ، فإنه ينبغي لنا ان نضيف إلى ذلك الآن : ان منظومـة التكوينات التي

توجد بفضلها ومن أجل الإنية : هذه الموضوعات او تلك ، وهذه المجموعات من الموضوعات ، ليست هي ذاتها بممكنة إلا ضمن أطر القوانين التكوينية . وعلاوة على ذلك ، ان هـذه المنظومات مرتبطة بالصورة التكوينية الكلية ، التي تحدد امكانية الإنية المشخصة (المنادة) ، بما هي وحدة ممكنة الوجود مع بعض المضامين الجزئية . ان الحقيقة القائلة : ان الطبيعة ، وعالم الثقافة والناس ، وصورهما الاجتماعية الخ ... توجد من أجلي ، إنما هي حقيقة تعني أن التجارب المطابقة لها هي تجارب ممكنـة بالنسبة إلي ؛ أي أنني استطيع في كل لحظـة وبالاستقلال عن تجربتي الواقعية المتعلقة بهذه الموضوعات، أن أحققها وأن أجريها في نمط تركيبي معين . ان هذا يعني من بعد ، أن أنماطاً أخرى من الشعور متطابقة مع هذه التجارب، وأفعالاً من التفكير غير المتميز الخ...هي أنماط وأفعال ممكنة بالنسبة إلي؛ ويعني أيضاً ان هناك امكانيات متضمنة في هذه الأفعال، وهي امكانيات وجود مثبت أو غير مثبت ببعض تجارب ذات نموذج محدد سلفاً. بل انه لتضمن في ذلك أيضاً نحو من أنحاء الوجود، مقرر بصورة محكمة، ومكتسب عن طريق تكوين معين ، خاضع لقوانين جوهرية.

فلنتذكر هنا المسائل القديمة ، المتعلقة بالأصل السيكولوجي لـ « تصور المكان » و « تصور الزمان » و « تصور الشيء » و « تصور العدد » الخ ... ان هذه المسائل تعود فتظهر في

الفينومينولوجيا كمسائل متعالية تحمل معنى المسائل القصدية، بل بصفة خاصة كمسائل مندمجة في مسائل التكوين الكلي .

انه لمن الصعوبة إلى حد بعيد، أن نلمس العمومية الأخيرة للمسائل الفينومينولوجية الماهوية وأن نصل إليها ، وأن نمضي من هنالك بالذات ، إلى المسائل التكوينية الأخـيرة . ان المبتدىء بالاشتغال في الفينومينولوجيا يجد نفسه مرتبطاً على غير إرادة منه ، بحقيقة اتخاذه من ذاته نقطة انطلاقه . ففي التحليل المتعالي ، يجد نفسه بما هو « إنية » ، ومن ثمت بما هو « إنية » بصفة عامة ؛ بيد أن هاتين الإنيتين لديهما أصلاً الشعور بعالم من النموذج الأنطولوجي ، مألوف من قبلنا ، وله طبيعة معينة وثقافة معينة (علوم وفنون جميلة وصناعات الخ ...) وشخصيات من مرتبة أرفع (الدولة والكنيسة) الخ ... ان الفينومينولوجيا المنشأة في الدرجة الأولى هي فينومينولوجيا سكونية ، وضروب وصفها شبيهة بضروب الوصف في التاريخ الطبيعي، الذي يدرس النماذج الخاصة ، ويرتبها على نحو منظومي بالاضافة إلى ذلك . اننا لا نزال بعيدين عن مسائل التكوين الكلي وبنية الإنية التكوينية ، التي تتجاوز صورة الزمان البسيطة ؛ والحقيقة ، ان هذه المسائل من مرتبة أرفع . بيد اننا حتى حينما نطرحها ، لا نقوم بذلك بملء حريتنا . فالتحليل الجوهري يتوقف في الواقع عند الإنية في بادىء الأمر، ولكنه

لا يجد غير إنية ، موجود العالم المكوّن من أجلها ، ابتداء من تلك اللحظة . ان في هذا مرحلة ضرورية ، نستطيع بمجرد ابتدائنا منها – باستخلاص صور القوانين التكوينية المتضمنة فيها – ان نرى امكانيات الفينومينولوجيا الماهوية الكلية بصورة مطلقة . وفي مجال هذه الفينومينولوجيا الماهوية ، تستطيع « الإنية » أن تحقق لذاتها بعض التغيرات ، بحرية لا تعود تحتفظ معها بأي شيء ، حتى ولا بالافتراض المثالي القائل : ان عالماً ذا بنية انطولوجية مألوفاً من قبلنا ، هو عالم كوّنته « الإنية » .

٣٨ – التوليد الفعال والتوليد السلبي

لنتساءل بصفتنا ذوات ممكنة تتعلق بالعالم : ما هي المبادىء الكلية للتوليد التكويني ؟ ان هذه المبادىء تبدو لنا على صورتين أساسيتين : مبادىء التوليد الفعال ومبادىء التوليد السلبي . ففي الحالة الأولى ، يتدخل الأنا كمولّد وخالق ومكوّن ، حينما يلجأ إلى أفعاله الخاصة . وجميع وظائف العقل العملي ، بمعناه الواسع ، تعود إليه . وبهذا المعنى يكون العقل المنطقي عقلاً عمليًّا أيضاً . أما اللحظة المميزة فهي التالية : يحكم عقد أفعال الأنا المترابطة بالتبادل ، بروابط مشاركة تركيبية (يبقى علينا ان نقرر المعنى المتعالي لهذه الروابط) ،

ويكون إحكام هذا العقد في تركيبات[1] متعددة من الفعالية النوعية؛ ثم تقيم هذه الأفعال موضوعات جديدة بصورة بديئة ،

---

١ نرى لزاماً علينا هنا ، أن نذكر القارىء بأن معنى كلمة تركيب synthèse لدى «هوسرل» يختلف كل الاختلاف عن معناها المألوف :

تعني كلمة تركيب في معناها المألوف ، تلك العملية الايجابية التي نلجأ إليها ، لنجمع عناصر مختلفة متفرقة في كل موحد ، كما هو الأمر في العمليات الكيميائية من الناحية المادية ، وكما هو الأمر في العمليات العقلية على اختلافها ، من الناحية الفكرية . بيد أن «هوسرل» لا يعني بهذه الكلمة غير الوحدة المنظومية ، التي هي شكل بديء من أشكال الشعور ، شكل موجود في بنية الشعور بصورة قبلية ، ولم يكتسبه من التجربة بعد قيامه بأية فعالية مهما كان نوعها . إن الشعور حينما ينشىء الأشياء التي يشعر بها ، ويجعلها تنصب في كل موحد ، إنما يفعل ذلك ، بفهمه أن هذه الأشياء أو تلك ذات علاقة بموضوع قصدي واحد .

ولعلنا نستطيع ان نفهم «هوسرل» بصورة أوضح ، إذا تذكرنا انه لا يفرق بين «التركيب» synthèse و «التركيب اللغوي» syntaxe . إن الأشياء المدركة يدركها الفكر هي وعلاقاتها في كل موحد ، كما يعبر عنها في جمل كلامية موحدة ، بصورة تلقائية وطبيعية ؛ انه لا يضع الكلمات المتفرقة في بادىء الأمر ، لكي يتأملها فيما بعد ، وينشىء منها تركيباً لغوياً ، بل يدركها دفعة واحدة ، بحسب وحدته المنظومية الموجودة فيه وجوداً بديئاً .
وعلى هذا النحو ، لا يمكن للرابطة التركيبية اللغوية أن تكون عملية من العمليات ، ولا بأي شكل من الأشكال . كذلك لا يمكن لعملية الفهم المرتبطة بها أوثق ارتباط ، ان تكون عملا نقوم به ، أو نعاود القيام به . ان هذه العملية هي «رؤية» الاشياء في وحدتها ، لا إنشاء وحدة لها من عناصر متفرقة ؛ وما رؤيتها هذه إلا رؤية عن طريق ادراكها بالحدس ، كما هو الامر بصدد ادراك الماهيات التي يربط هذا الحدس فيما بينها .

راجع بصدد هذه النقطة الفقرتين (١٧) و (١٨) من التأمل الثاني. (المترجم)

على قاعدة من الموضوعات المعطاة من قبل ؛ فتبدو هذه الموضوعات الأخيرة حينذاك ، على شكل منتجات أنتجها الشعور : مثل المجموع في عملية الجمع، والعدد في عملية العد، والقسم في عملية التقسيم ، والحمل أو « حالات الأشياء » في عملية الحمل ، والنتيجة في عملية الاستنتاج الخ ... بل ان الشعور البديء بالعالم هو فعالية أيضاً ، يتكون ما هو كلي تكون الموضوع فيها . وعن ذلك ينتج نحو من أنحاء الوجود بالنسبة إلى الأنا ، فيحفظ هذه الموضوعات على أشدها، ويتدخل أيضاً في تكوين الموضوعات بما ي موجودة من أجل الأنا .

ومن جراء ذلك ، يمكننا ان نعود عوداً دائماً إلى هذه الموضوعات من جديد ، سواء أكان ذلك بفعل يعيد إنشاءها ، مصحوب بالشعور بالموضوع « ذاته » ، وهو يعطى من جديد في حدس من الحدوس ، أو في شعور غامض يتطابق تطابقاً تركيبيًا مع هذا الموضوع . ان تكوين مثل هذه الموضوعات المتعلقة بالفعاليات الحاصلة ما بين الذاتيات (مثل الفعاليات الثقافية) تكويناً متعالياً، يفترض بافتراض مسبق تكويناً تمهيديًا لذاتية بينية[1] متعالية ، سنتكلم عنها فيما بعد .

---

[1] من بين المسائل الرئيسية الهامة التي تتطرق الفلسفة الفينومينولوجية إلى دراستها، مسألة الذاتية البينية intersubjectivité ؛ وهذه الكلمة تعني الذاتية بعد اتصالها بالذاتيات الأخرى ، وتفاعلها معها، بحيث لم تعد ←

ان الصور العليا لمثل هذه الفعاليات التي يقوم «العقل» بها ، وما يرتبط بها من منتجات العقل ، لا يمكن ان ينظر إليها على النحو الذي تكلمنا عنه أعلاه ، أي كصور عائدة بالضرورة إلى كل « إنية » مشخصة (فذكريات طفولاتنا تظهر لنا ذلك أصلًا)، وهي التي تحمل في مجموعاتها طابع الأمور غير الواقعية (موضوعات مثالية) . ومع ذلك ، سيكون الأمر على هذا النحو ، فيما يتعلق بالصور السفلى ، مثل : عملية الادراك عن طريق التجربة، وعملية فض مضمون التجربة إلى عناصر جزئية، وعملية التجميع ، وعملية التقريب الخ... ولكن التكوين عن طريق الفعالية ، يفترض على كل حال بافتراض مسبق ، دائماً وبالضرورة ، سلبية ما كطبقة سفلى تتلقى الموضوع ، وتجده وكأنه تام الصنع ؛ فإذا ما حللناها عثرنا بالتكوين القائم في التوليد السلبي . وما يلوح لنا في الحياة ، تام الصنع على نحو من الأنحاء ، وشيئاً واقعيًا ولا شيء آخر سوى أنه شيء (أي بصرف النظر عن جميع المحمولات التي تحمل على الشيء ، والتي تفترض الفكر بافتراض سابق ، والتي تميزه بصفة كونه مطرقة

الذاتية التي كانت عليها قبل هذا الاتصال .

ان هذه المسألة تدور حول تحليل فكرة القصدية، لتصل إلى إثبات « إنية » الآخر، بما هي وجود يطفو على قاع أناي المتعالي، ويتأكد فيه لا كفكرة ، بل كوجود حاضر لي بالذات . (المترجم)

أو طاولة أو نتاجاً انتجته فعالية جمالية) ، إنما نعطى إياه على نحو بديء ، وك « ذاته » عن طريق تركيب التجربة السلبية .

ذاك هو الموضوع الذي تجده أمامها فعاليات « الفكر » — التي تبدأ بالحدس الفعال — « تام الصنع » ومعطى بما هو كذلك. وفي الحين الذي تنجز فيه هذه الفعاليات وظائفها التركيبية ، يستمر التركيب السلبي الذي يمدها بـ « المادة » في جريانه . ان الشيء المعطى في الحدس السلبي، يستمر في ظهوره في وحدة الحدس ؛ ومهما يكن نصيب التعديلات العائدة إلى الفعالية التي تفض مضمونه ، والتي تدرك خصائص الأقسام وتفاصيلها ، فإن الشيء يظل مستمراً في كونه معطى ، خلال ممارسة هذه الفعالية وفيها . ان أنماط الحضور المتعددة ، ووحدات « الصور الادراكية » اللمسية والبصرية، إنما تنقضي وكلها عناصر «تُظهر» في تركيبها السلبي ، وحدة الشيء ووحدة صورته ، بشكل بارز . بيد أن هذا التركيب — بما هو تركيب صوري بالضبط — له « تاريخه » الذي يعلن عن ذاته في ذاته . انني أستطيع أنا « الإنية » بفضل توليد كلي ما ، ان احظى بتجربة « شيء » من الأشياء منذ النظرة الأولى . ومن جهة أخرى ، ان هذا يصح بالنسبة إلى التوليد الفينومينولوجي ، بقدر ما يصح بالنسبة إلى التوليد السيكولوجي، بالمعنى المألوف للكلمة . ونقول بحق:

انه كان لا بد لنا في طفولاتنا الأولى ، من ان نتعلم كيف نرى الأشياء ؛ وان تعلماً من هـذا النوع ، كان ينبغي أن يسبق جميع الأنماط الأخرى للشعور بالأشياء ، من الناحية التوليدية. فحقل الادراك الذي كنا نجده «معطى» في «طفولاتنا الأولى»، لم يكن يحتوي بعد على شيء مما يمكن لنظرة بسيطة ان تحيله إلى « شيء » . ومع ذلك ، دون ان نعود أدراجنا إلى حقل السلبية ، بل وكما هو مفهوم ، دون ان نستعمل المنهج النفسي الطبيعي في السيكولوجيا ، نستطيع ، بل « الإنية » المتأملة تستطيع ، ان تغوص في ظواهر التجربة ذاتها ، على المضمون القصدي ، وتجد فيه « إحالات » قصدية تقودها إلى « تاريخ » ما . ان هـذه « الإحالات » تتيح لها ان تتعرف في هـذه الظواهر ، إلى « بقايا » من الصور الأخرى ، التي تسبق هـذه الظواهر بصورة جوهرية ، رغم ان هذه الصور لا تتعلق على وجه دقيق ، بالموضوع القصدي ذاته .

بيد أننا نصادف هنا قوانين جوهرية لتكوين سلبي من التركيبات الدائمة الجدة ، وهو تركيب يسبق كل فعالية بجزء ويشملها بجزء ؛ اننا نجد توليداً سلبيًّا للحدوس المتعددة، شبيهة بتشكلات دائمة ، تبدو على صورة نحو من الوجود . ان هذه الحدوس تبدو للأنا المركزي كمعطيات « تامـة الصنع » تؤثر على الأنا ، وتميل به إلى العمل ، حينما تصبح متحققة . وبفضل

هذا التركيب السلبي (الذي يشمل عمل التركيب الفعال على هذا النحو) يكون الأنا محاطاً بـ «الموضوعات» بصورة دائمة . ان الحقيقة القائلة : ان كل ما يؤثر على أناي ــ أنا « الإنية » النامية نمواً كاملاً ــ يدرك كـ« موضوع » وكحامل للمحمولات التي تجب معرفتها ، إنما هي أصلاً نتيجة هذا التركيب السلبي . وذلك لأن هنالك صورة نهائية ممكنة ــ معروفة سلفاً ــ هي صورة فض المضامين الممكنة ، ووظيفتها هي أن «تجعلنا نعرف» . إن الصورة النهائية لفض المضامين ، هي التي بإمكانها أن تكوّن الموضوع ، بما هو موضوع نمتلكه بصورة دائمة ، وبما هو ممكن ان يبلغ إليه دائماً ومن جديد . اننا نفهم هذه الصورة النهائية سلفاً ، لأنها حاصلة على توليد ما ؛ فهي ذاتها تحيلنا إلى تشكلها الأول . وكل ما هو معروف يحيلنا إلى معرفة بدئية ؛ بل ان ما ندعوه مجهولاً أيضاً ، له الصورة التكوينية التي هي صورة ما هو معروف ، أي له صورة الموضوع ، بل صورة الموضوع المكاني والثقافي والمعتاد الخ ... بشكل أدق .

٣٩ ــ الترابط مبدأ التوليد السلبي

اننا ندعو بالترابط[1] المبدأ الكلي للتوليد السلبي ، ذلك المبد

---

[1] مبدأ الترابط هو أحد المبادىء التي تسود الحياة النفسية ؛ انه عبارة عن تجاذب للحوادث النفسية فيما بينها في ساحة الشعور تجاذباً آلياً وبدون تدخل ←

المكوّن لجميع الموضوعات التي «تجدها» الفعالية . انه قصدية، فلنلاحظ ذلك جيداً . وإذن ، نحن نستطيع أن نستخرج صوره الأولى عن طريق الوصف ؛ ان وظائفه القصدية خاضعة لقوانين جوهرية تجعل من كل تكوين سلبي تكويناً قابلاً للفهم ، سواء في ذلك تكوين الحالات المحيية ـ الموضوعات الزمنية المحايثة ـ أم تكوين جميع الموضوعات الطبيعية والواقعية ، الخاصة بالعالم الموضوعي ، الزماني والمكاني .

إن الترابط هو أحد المفاهيم الأساسية في الفينومينولوجيا المتعالية (كما هو أيضاً أحد المفاهيم الأساسية في السيكولوجيا القصدية الموازية لها) . ان المفهوم القديم المتعلق بالترابط والقوانين الترابطية ـ رغم كونه مطبقاً على علاقات الحياة النفسية الخالصة ، منذ « هيوم[1] » ، تطبيقاً منظماً ـ ليس إلا

الإرادة، وتكوينها مجموعات من الحالات النفسية المختلفة . وللترابط قوانين يخضع لها، فهو إما ان يكون ترابطاً بالتجاور أو بالتشابه أو بالتضاد. أول من أشار إلى هذه القوانين الفيلسوف اليوناني « أرسطو » ، ثم أتى من بعده « هيوم » فتبناها بعد ان عدلها بعض التعديل ، وحاول أن يشرح بها آلية الفكر. (المترجم)

[1] ديفيد هيوم(١٧١١-١٧٧٦) David Hume فيلسوف انكليزي مشهور. تدور فلسفته حول نقد المعرفة بصفة عامة، وحول نقد مبدإ السببية بصفة خاصة . أثر في تفكير « كانت » تأثيراً كبيراً ، حتى ان هذا الاخير اعترف له بأنه أيقظه من سباته اليقيني . يعد من الفلاسفة ذوي النزعة الترابطية، فهو قد استعار قوانين « أرسطو » في الترابط وجعلها ترابطاً بالتشابه ←

تشويهاً ذا نزعة طبيعية للمفاهيم القصدية والصحيحة ، المطابقة لهذا المفهوم . وقد تلقى هذا المفهوم دلالة جديدة كاملة ، بفضل الفينومينولوجيا التي لم تصل إلى دراسة الترابط إلا في وقت متأخر ، فحُدِّد وعُرِّف على نحو جديد . انه يتضمن مثلاً كيفية التشكل الحسي بحسب عمليتي التواجد والتلاحق . وبديهي أن الترابط ليس مجرد نوع من القوانين الاختبارية تمتزج بحسبه المعطيات « النفسية » ، ولا مجرد شيء شبيه بالتجاذب النفسي ، برغم ما يمكن لهذا أن يبدو غريباً بالنسبة إلى من لا يزال تحت تأثير التقاليد ؛ بل ان الترابط يشمل مجموعاً واسعاً من قوانين القصدية الجوهرية ، التي تسود الإنية الخالصة في تكوينها المشخص . انه يدل على منطقة من القبلية « الفطرية » تكون « الإنية » بدونها مستحيلة بما هي كذلك . فبفضل فينومينولوجية التوليد وحدها ، تصبح « الإنية » قابلة للفهم بما هي مجموع لا متناهٍ من الوظائف المتماسكة تماسكاً منظومياً في وحدة التوليد الكلي . وهذا لا يكون إلا بحسب درجات ينبغي ان تتلاءم بالضرورة مع صورة الزمان الكلية والثابتة . إذ أن

والتجاور والسببية ، وحاول أن يفسر بها آلية الفكر في كتابه « بحث في الفهم الانساني » Inquiry concerning human understanding وهو ثاني كتابين من أهم كتبه إلى جانب « بحث في الطبيعة الانسانية » A treatise of human nature . (المترجم)

الزمان يكوّن ذاته ، في عملية توليد متصلة ، سلبية وكلية بكلية مطلقة ، وهي عملية تمتد إلى كل معطى جديد، من حيث جوهرها . ان هذا التدرج يحفظ في «الإنية» النامية نمواً كاملاً، بصفتها منظومة دائمة من صور الحدس ، وبصفتها تبعاً لذلك منظومة من الموضوعات المكوّنة في عالم موضوعي ذي بنية انطولوجية ثابتة ؛ بل ان هذا الحفظ ليس بذاته إلا صورة من صور عملية التوليد . وفي جميع هذه الضروب من التكوين ، تبدو الحادثة غير معقولة، بيد انها لا تكون ممكنة إلا في حال اندماجها في منظومة الصور القبلية ، التي تتعلق بها بما هي حادثة ايغولوجية . وبهذه المناسبة ، يجب علينا ألاّ نعمى عن أن الحادثة ذاتها ، بما فيها من لا معقولية ، هي مفهوم بُنْيَوي في منظومة القبلية المشخصة .

٤٠ — الانتقال إلى مسألة المثالية المتعالية

بعد رد هذه المسائل إلى المسألة الوحيدة المتعلقة بتكوينات موضوعات الشعور الممكن (التوليدية والسكونية) ، يبدو لنا أن باستطاعة الفينومينولوجيا أن تتحدد بالنظرية المتعالية للمعرفة . فلنقارن بين هذه النظرية المتعالية للمعرفة والنظرية التقليدية .

ان مسألتنا هي مسألة العلو ؛ فهي حتى حينما تعتمد على

السيكولوجيا بصفتها نظرية ذات نزعة اختبارية ، إنما تريد ألاّ تكون سيكولوجيا بسيطة للمعرفة ، بل أن توضح مبادىء امكانيتها . ان المسألة تطرح في الموقف الطبيعي بالنسبة إليها ، وفي هذا الموقف تعالج أيضاً . انني أوجد أنا ذاتي كإنسان في العالم ، وفي الوقت ذاته كإنسان له تجربة عن العالم ، ومعرفة علمية بهذا العالم بما فيه أنا بالذات أيضاً. انني حينئذ أقول لنفسي: ان كل ما هو لأجلي هو كذلك بفضل شعوري ، فهو المدرك بإدراكي، والمفكر به بتفكيري، والمفهوم بفهمي، و«المحدوس» بحدسي . وإذا تقبلت وجود القصدية من بعد « فرنز برنتانو » أقول : ان القصدية التي هي الطابع الأساسي لحياتي النفسية ، هي خاصة واقعية تخصني بالذات أنا الانسان — كما تخص كل إنسان—في حياتي الداخلية النفسية الخالصة؛ وقد سبق لـ «برنتانو» ان جعل منها نقطة ارتكاز السيكولوجيا الاختبارية . إن الأنا في هذه البداية يبقى أنا طبيعيًّا ؛ انه يبقى ككل توسع لاحق للمسألة ، في مجال العالم المعطى . وإذن ، فلنتابع بصورة حكيمة كل الحكمة تفكيرنا : ان كل ما يوجد ، وما له قيمة في نظري — في نظر الانسان — إنما يكون موجوداً وذا قيمة في داخل شعوري الخاص بي ؛ وهذا الشعور لا يخرج من ذاته ، لا في حالة شعوره بالعالم ، ولا في حالة فعاليته العلمية .

ان جميع التمييزات التي أقمتها بين التجربة الصحيحة

والتجربة الخادعة ، بين الوجود والظاهر ، إنما تتحقق في دائرة شعوري ذاتها ، تماماً كما أميّز على درجة أعلى ، بين الفكرة البديهية والفكرة غير البديهية ، بين ما هو ضروري بضرورة قبلية وما هو مستحيل ، بين ما هو صحيح بصحة اختبارية وما هو خاطىء . ان الوجود وجوداً واقعيًّا على نحو بديهي ، والوجود وجوداً ضروريًّا في نظر الفكر ، والوجود وجوداً مستحيلاً ، والوجود وجوداً ممكناً في نظر الفكر ، والوجود وجوداً محتملاً الخ ... كل ذلك ليس إلا صفات تبدو في مجال شعوري ، حينما أشعر بالموضوع القصدي الذي أكون بصدده . ان كل برهان وكل تبرير للحقيقة وللوجود ، إنما يتحققان في ذاتي تحققاً كاملاً ، فتكون نتيجة تحققهما صفة يمنحها الـ«أنا أفكر» إلى الـ « مفكر به » .

اننا نرى المسألة الكبرى في هذا . ومما يمكنني أن أفهمه ، هو أنني أصل بصدد ذلك إلى ضروب من اليقين ، بل حتى إلى بداهات ملزمة ، حينما أكون في مجال شعوري ، وفي تسلسل الدواعي التي تحددني .

بيد أنه كيف يتسنى لهذا العمل كله ، أن يكتسب دلالة موضوعية ، وهو الذي يجري محايثاً لشعوري ؟ كيف يمكن للبداهة (الادراك الواضح والمتميز) ان تدعي بأنها أكثر من صفة من صفات شعوري ضمن ذاتي ؟ اننا نلتقي هنا بالمسألة

الديكارتية[1] التي كان ينبغي للصدق الإلهي أن يحلها (باستثناء نبذ وجود العالم الذي قد لا يكون عديم الأهمية إلى هذا الحد) .

٤١ – فض مضمون الـ « أنا أفكر » فضاً فينومينولوجياً حقيقياً بما هو مثالية متعالية

ماذا يمكن للشعور المتعالي بالذات ، ذاك الذي نادت به الفينومينولوجيا ، أن يقول بهذا الصدد ؟

انه لا يقول شيئاً أقل من إثباته أن هذه المسألة تتضمن

---

١ يعني المؤلف بذلك الخطوة التي انتقل « ديكارت » بها ، من اثبات وجود الـ « أنا أفكر » إلى إثبات وجود العالم الخارجي. ومن المعروف ان اثبات وجود العالم الخارجي يشكل المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة الديكارتية ، وأن « ديكارت » لا ينتقل إلى هذا الاثبات إلا بعد إثباته لوجود الله .
وجد « ديكارت » أن بين أفكار الـ « أنا أفكر » فكرة الكمال ، فتساءل عن مصدرها ، ووجد أنها ليست منه وإلا لكان كاملا ، ومن ثمت خالقاً لذاته . وما دام ليس كذلك ، إذن لا بد من وجود كائن كامل هو الذي خلقه والذي وضع فيه فكرة الكمال ؛ فأثبت بذلك وجود الله ، وتمت المرحلة الثانية من فلسفته .
ثم وجد أن لديه أفكاراً عن أشياء العالم الخارجي ، وأن لديه استعداداً قوياً للاعتقاد بوجود هذه الأشياء . فما يدريه أن هذا ليس إلا خداعاً ، وأن هناك شيطاناً شريراً يعبث به ؟ ! ولكنه وجد أن الله الكلي الكمال لا يمكن أن يتركنا ألعوبة في يدي هذا الشيطان الشرير ؛ فهو صادق لأنه كامل ، وصدقه هو الضامن الوحيد لصحة ما يتراءى لنا من صور الموجودات . وهكذا أثبت «ديكارت» وجود العالم الخارجي. (المترجم)

استحالة من الاستحالات. وهذه الاستحالة لم ينج منها «ديكارت» نفسه، حينما أخطأ في فهم المعنى الحقيقي للتعليق المتعالي والتحويل إلى « الإنية » الخالصة . بيد أن الموقف الذي اعتاد الفكر أن يقفه بعد « ديكارت » ، هو موقف أشنع دون شك ، وذلك بسبب جهله التعليق الديكارتي جهلاً كليًّا ، على وجه دقيق . ونحن نتساءل : ما هو هذا الأنا الذي يحق له أن يطرح مثل هذه المسائل المتعالية على بساط البحث ؟ هل بإمكاني ان أقوم بذلك بما أنا إنسان طبيعي ؟ هل أستطيع ان أتساءل تساؤلاً جديًّا : كيف السبيل إلى الخروج من جزيرة شعوري؟ وكيف يمكن لما يحياه شعوري على أنه بداهة من البداهات ، أن يكتسب دلالة موضوعية ؟ انني حينما أفهم ذاتي كإنسان طبيعي أكون قد حققت منذ هذه اللحظة حدسي لعالم المكان ، وادركت ذاتي ، أنا ذاتي ، كما أنا موجود في المكان ، ذاك الذي كنت أحوز فيه من قبل ، عالماً خارجاً عني . ولكن ، أليست قيمة حدس العالم مفترضة بصورة مسبقة في طرح المسألة بالذات على بساط البحث ؟ أفلا تتدخل هذه القيمة في معنى السؤال ذاته ؟ ولكن ، كان ينبغي أن ينتج تبرير قيمتها الموضوعية ، عن مجرد الحل الذي تحل به مسألتها . وكما يظهر ، ينبغي للمرء أن يقوم بعملية التحويل الفينومينولوجي بصورة شعورية ، لكي يصل منها إلى الأنا ، وإلى الشعور الذي لديه

قابلية طرح الأسئلة المتعالية التي تتعلق بإمكانية المعرفة العالية.
بيد انه إذا ما طمح كـ « إنية » خالصة إلى أن يعي ذاته وعياً منظوميًّا، وأن يوضح كل ساحة شعوره، بدلاً من ان يكتفي بالتعليق الفينومينولوجي السريع، فإنه لا يلبث أن يعترف بأن كل ما يوجد بالنسبة إلى الشعور إنما يتكوّن فيه بالذات.

ولا يلبث المرء أن يعترف فيما بعد، أن كل نوع من الوجود، حتى كل وجود متميز – مهما يكن معناه – بما هو وجود عالٍ، له كيانه الخاص به. ان كل صورة من صور العلو، هي معنى وجودي يتكون في داخل « الإنية ». ان كل معنى وكل وجود متخيلين – سواء أدعيا محايثين أم عاليين – إنما يدخلان في مجال الذاتية المتعالية، بما هي مكوّنة لكل معنى ولكل وجود. انه لمن العبث أن يبغي المرء إلى إدراك عالم الوجود الحقيقي، بما هو شيء موجود في خارج عالم الشعور والمعرفة والبداهة الممكنة، وأن يفترض أن الوجود والشعور يتعلق أحدهما بالآخر على نحو خارجي خالص، وفقاً لقانون متحجر من القوانين.

إن الوجود والشعور يخص أحدهما الآخر بصورة جوهرية؛ وما هو مرتبط ارتباطاً جوهريًّا، هو واحد بصورة مشخصة، وواحد بالنسبة إلى ما في الذاتية المتعالية من مشخص وحيد مطلق.

وإذا كانت الذاتية المتعالية هي عالم المعنى الممكن، فكل

ما هو خارج عنها سيكون عديم المعنى . بيد أن كل عديم المعنى ليس إلا نمطاً من أنماط المعنى ، ويمكن أن ترد استحالته إلى البداهـة .

ولكن لا قيمة لكل هذا فقط بالنسبة إلى « الإنيـــة » الاختبارية ، وبالنسبـة إلى ما يمكنها ان تصل إليه بصورة اختبارية ، عن طريق كيانها الخاص بها ، بما هو موجود لأجلها؛ بل لا قيمة له أيضاً بالنسبة إلى تعدد «الإنيات» الأخرى تعدداً متزايداً ، ولوظائفها التكوينية الموجودة بالنسبة إلى « الإنية » الاختبارية . وعلى نحو أصح : إذا كانت هنالك « إنيـات » أخرى ، مكونة بصورة متعالية فيّ ، أنا « الإنية » المتعالية ، كما يحدث ذلك بالفعـل ، وإذا تكوّن عالم موضوعي مشترك بيننا جميعاً ، ابتداء من الذاتية البينية المكوّنة فيّ على هـذا النحو ، فإن كل ما قلناه سابقاً ، لا ينطبق فقط على « إنيتي » الاختبارية ، بل ينطبق أيضاً على الذاتية البينية والعالم الاختباريين ، اللذين يكتسبان فيّ أنا معانيهما وقيمهما .

ان فض المضمون «الفينومينولوجي» لذاتي ، أنا الذي أقوم بهذا الفض في إنيتي ، أي فض مضمون جميع التركيبـات المكونة لهذه « الإنية » ، ولجميع الموضوعات الموجودة من أجلها ، قد اتخذ ــ بالضرورة ــ المظهر المنهجي للعملية القبلية في فض المضامين . ان هذه العملية في فضي لمضمون ذاتي ، توحد

الحوادث ضمن عالم من الامكانيات الخالصة (الماهوية) ، مطابق لها . وهي لا تتعلق بـ « إنيتي » الاختبارية إلا ضمن الحدود التي تكون فيها إمكانية من الامكانيات الخالصة ، أصل إليها حينما انتقل بذاتي عن طريق الفكر (عن طريق الخيال) انتقالاً حرّاً. وهي بما هي ماهوية ، ذات قيمة بالنسبة إلى عالم الأنوات الممكنة ، وبالنسبة إلى « الإنية » بصفة عامة ، وبالنسبة إلى المجموع غير المحدد من امكانياتي لكي « أكون غيري » . ونتيجة ذلك ، انها ذات قيمة بالنسبة إلى كل ذاتية بينية ممكنة، تتخذ في تغيرها المساوق ، من هذه الامكانيات مرجعاً لها . وإذن ، فهي ذات قيمة بالنسبة إلى العالم أجمع، بما هو مكوّن فيها ، على نحو من أنحاء الذاتية البينية .

ان نظرية حقيقية في المعرفة ، لا يمكن أن تكون ذات معنى إلا بما هي فينومينولوجية ومتعالية . وبدلاً من أن تهتم الفينومينولوجيا بالسعي سعياً عابثاً ، لتستنتج من المحايثة الخيالية علوّاً – ليس أقل خيالية منها – لما لا أدريه من « الأشياء في ذاتها » ، تلك التي ليس من الممكن معرفتها بصورة جوهرية ، فإنها تهتم اهتماماً مطلقاً بتوضيح وظيفة المعرفة توضيحاً منظوميًّا . ان هذا التوضيح هو الوسيلة الوحيدة لجعلها قابلة للفهم ، بما هي عملية قصدية . ومن جراء ذلك ، يصبح الوجود قابلاً للفهم أيضاً ، سواء أكان وجوداً

واقعيًا أم وجوداً مثاليّاً . انه يبدو كـ « تشكل » للذاتية المتعالية التي تكونت بعملياتها على وجه دقيق .

ان هذا النوع من أنواع المفهومية ، هو أرفع صورة من صور المعقولية . فجميع تأويلات الوجود الخاطئة ، تنتج عن ذاك العمى الساذج فيما يتعلق بالآفاق التي تحدد معنى الوجود، وفيما يتعلق بمسائل توضيح القصدية الضمنية، المطابقة لهذه الآفاق. اننا حينما نستخلص هذه الآفاق وندركها ، إنما نحصل على فينومينولوجيا كلية ، هي عبارة عن فض مضمون « الإنية » لذاتها بذاتها فضًا مشخصاً وبديهيًا . وبصورة أصح : انها في المكانة الأولى ، فض لمضمون الذات ـ بالمعنى الضيق للكلمة ـ فضًا يظهر بصورة منظوميّ ، كيف ان « الإنية » تتكوّن بذاتها ، كوجود في ذاته ، قائم في جوهرها الخاص بها . وانها في المكانة الثانية ، فض لمضمون الذات ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ فضًا يظهر كيف تكوّن « الإنية » في ذاتها « الآخرين » و « الموضوعية » ، بل كيف تكوّن بصفة عامة ، كل ما له قيمة وجودية بالنسبة إلى «الإنية» ، سواء أكان ذلك في الذات أم في غير الذات .

وحينما تتحقق الفينومينولوجيا على هذا النحو المنظومي والمشخص ، تصبح مثالية متعالية من جراء ذلك بالذات ، وإن يكن ذلك بمعنى جديد بصورة جوهرية . انها ليست كذلك

بمعنى المثالية النفسية ، التي تريد ان تستنتج عالماً مليئاً بالمعنى ، ابتداء من معطيات حسية خالية من المعنى . انها ليست مثالية كانتية[1] تعتقد أن في مقدورها ان تترك الامكانية مفتوحة أمام

---

[1] تعرف المثالية الكانتية idéalisme Kantien بالمثالية المتعالية idéalisme transcendantal وبالمثالية النقدية idéalisme critique ، وهي ترى أن العقل (النظري) يستطيع أن يصل إلى معرفة الظواهر Phénomènes فقط ، دون أن يكون قادراً على النفاذ إلى معرفة الأشياء في ذاتها noumènes, choses en soi. ولكن الظواهر التي يعرفها العقل ليست غير مجرد تصورات تتراءى للذات ، دون أن تكون هي التي خلقتها ؛ فهي ظواهر تصدر عن الشيء في ذاته الذي يبقى غير قابل للمعرفة مع ذلك .
ويرى « كانت » أن المعرفة ترجع إلى أصلين مختلفين :
أ — الأصل الاول : وهو مادة المعرفة التي تأتينا من العالم الخارجي ، وهي عبارة عن صور الأشياء — العديمة الشكل — التي تحملها إلينا الإحساسات.
ب — الأصل الثاني : وهو صورة المعرفة التي تأتينا من بنية العقل ذاتها (مثل الزمان والمكان والمقولات) . ان بنية العقل هي التي تعطي الأشياء أشكالها ، مثلما يعطي الاناء شكله للسائل الذي يوضع فيه .
ومن هنا كان الزمان والمكان لدى « كانت » صورتين قبليتين للحدس ، ولم يكونا تحديدات تعطى في ذاتها ، ولا شرطين من شروط الموضوعات بما هي أشياء في ذاتها . ومن هنا كانت المقولات أيضاً روابط ذاتية تربط بين الظواهر المعروضة في الزمان والمكان ربطاً كلياً وضرورياً .
تلك هي المعرفة في المثالية الكانتية ، وهي معرفة غريبة دون شك ، كما لاحظ ذلك النقاد من قبل . ان القول بعالمين : عالم الظواهر التي ليست الوجود ويمكن معرفتها من ناحية أولى ، وعالم الأشياء في ذاتها وهي الوجود حقيقة ولكن لا يمكن معرفتها من ناحية ثانية ، قول يحتوي على تناقض . وهذا التناقض هو الذي دفع بالمثالية إلى محاولة التخلص من فكرة الشيء في ذاته ، من «فشته» حتى «هيغل» ، فأصبح الشيء في ذاته هو هذه الظواهر التي يتبدى عليها دون أية زيادة . وهذا الموقف هو موقف المؤلف ، كما هو واضح . (المترجم)

عالم من الأشياء في ذاتها ، وإن لم يكن ذلك إلا بصفة مفهوم حدي . انها مثالية ليست أكثر من عملية فض مضمون «إنيتي» بما هي فاعلة لضروب المعرفة الممكنة ؛ بل انها عمليـة فض المضمون ناتجة عن ذلك ، ومتحققة على شكل علـم ايغولوجي منظومي ، حينما ينظر هذا العلم إلى جميع المعـاني الوجودية الممكنة بالنسبة إلي كـ « إنية » . ان هذه المثالية تصاغ باللجوء إلى مجموعة من الحجج ، ولا تتعارض مع أي «مذهب واقعي» تدخل معه في نوع من الصراع . انها فض لمضمون المعنى الكامن في كل نموذج من نماذج الوجود ، ذاك المعنى الذي أستطيـع أنا كـ « إنية » أن أتخيله ؛ وبصفة أخص ، انها فض لمضمون معنى العلو ، الذي تعطيني التجربة إياه بصورة واقعية ، سواء أكانت تجربة طبيعية أم تجربة ثقافية أم تجربة العالم بصفة عامة ؛ وهذا الفض لا يعني شيئاً غير كشف القصدية المكونة لذاتها ، كشفاً منظومياً .

ان البرهان على هذا النوع من المثالية هو الفينومينولوجيا بالذات . ان من يسيء فهم المعنى العميق للمنهج القصدي ، أو معنى التحويل المتعالي — أو هذا وذاك معاً — إنما يمكنه وحده أن يسعى إلى فصل الفينومينولوجيا عن المثالية المتعالية . ومن يرتكب هذا النوع من إساءة الفهم ، لا يستطيع أن يفهم حتى الجوهر الخاص بالسيكولوجيا القصدية الحقيقيـة (ولا الجوهر

الخاص بنظرية المعرفة القصدية والنفسية ، تبعاً لذلك) ، ولا دورهـــا الذي تقوم به ، بما هي جزء أساسي ومركزي في سيكولوجيا علمية حقيقية . ان من يجهل معنى التحويـــل الفينومينولوجي المتعالي ووظيفته ، لا يزال بعد في حقل النزعة السيكولوجية المتعالية ، التي تخلط بين الفينومينولوجيا المتعالية والسيكولوجيا القصدية ؛ انه يقع في التناقض الذي تتضمنه كل فلسفة متعالية لا تزال في الحقل الطبيعي .

لقد دفعنا بتأملاتنا إلى حد كاف من البعد ، في سبيل ان نضع موضع البداهة ، الطابع الضروري للفلسفة مفهومة كفلسفة فينومينولوجية متعالية ؛ وارتباطاً بذلك ، وفيما يتعلق بعالم ما هو واقعي وممكن بالنسبة إلينا ، لكي نضع موضع البداهة أيضاً « أسلوب » تأويل معنى هـذا العالم . ان ذلك الأسلوب، ونعني به المثالية الفينومينولوجية المتعالية، هو الأسلوب الوحيد الممكن . وهذه البداهة تتضمن أيضاً ، أن عملية فض مضمون الأنا المتأمل التي لا تنتهي ، والتي يفرضها علينا المخطط العام الذي رسمناه ــ فض مضمون عمليات الأنا وتكوينات موضوعاته ــ إنما تندمج كاندماج سلسلة من «التأملات» الجزئية في إطار « تأمل » كلي ، نتابعه بصورة لا تحديد فيها . فهل بإمكاننا أن نتوقف هنا ، ونترك جميع ما تبقى على عاتق التحليلات الجزئية ؟ وهل تكفينا البداهة المكتسبة ، والمعنى

النهائي الذي تجعلنا نتنبأ به ؟ وهل دُفع هذا التنبؤ إلى حد كافٍ من البعد ، ليملأ نفوسنا الايمان بهذه الفلسفة إيماناً كافياً في عمقه ، فيما يتعلق بمنهج فضنا لمضمون ذواتنا في التأمل ، لكي نقدر على جعله هدفاً من أهداف إرادتنا ، ولكي نشرع بالعمل بثقة فرحة ؟ وحينما سبق لنا فألقينا نظرات سريعة على ما هو حاضر لنا كـ « عالم » وكـ « كون » موجودين فينا — بل في أنا « الإنية » المتأملة — فإننا لم نستطع أن نتجنب التفكير بـ « المراكز المنادية » وضروب تكوينها ؛ فعن طريق المنادات الغريبة المكوّنة في أناي الخاص بي ، يصاغ العالم المشترك « بيننا جميعاً » من أجلي — كما سبق لنا ان قلنا ذلك من قبل. وهذا يتضمن أيضاً وجود فلسفة مشتركة « بيننا جميعاً » نحن الذين نتأمل تأملاً مشتركاً ، ضمن إطار فلسفة دائمة . ولكن بداهتنا ، بداهة الفلسفة الفينومينولوجية والمثالية الفينومينولوجية ، هذه البداهة التي كنا على يقين تام منها ونحن مسترسلون مع سير تأملاتنا الحدسية ، هل هي في حرز حريز من النقد ؟ ألم يكن ذلك كذلك لأن بداهتنا أصبحت بداهة مترنحة ، حينما لم ندفع بأبحاثنا إلى حد كافٍ من البعد ، لنجعل من امكانية وجود الآخر (التي نشعر بغرابتها الشديدة جميعاً) في نظرنا ، بداهة قابلة للفهم في بنيتها العامة والجوهرية ، في سبيل فض مضامين المسائل التي تتعلق بها ؟ وإذا كان ينبغي لـ « تأملاتنا

الديكارتية » أن تخدمنا ، نحن الذين ننشىء للفلسفة « مدخلاً » حقيقيًّا ، وإذا كان ينبغي لها أن تكون هذه « البداية » التي تضمن حقيقة هذه الفلسفة لنا ، بصفتها فكرة عملية ضرورية (تلك البداية التي تتعلق بها ، بما هي عنصر مثالي ضروري ، بداهة مهمة لا تنتهي من المهمات) ، فيجب على تأملاتنا أن توغل بنا هي ذاتها ، إلى حد كافٍ في بعده ، لئلا نترك شيئاً غارقاً في الظلام بما يتعلق باتجاهها وبهدفها . انه ينبغي لها – كما كانت التأملات الديكارتية القديمة تريد ذلك أيضاً – ان توضح المسائل الكلية المتعلقة بفكرة الفلسفة الغائية (في نظرنا المسائل المكوّنة ، نتيجة لذلك) ، وأن تجعلها قابلة للفهم بصورة مطلقة ؛ وهذا يتضمن أن ضرورة استخلاصها المعنى الصحيح والكلي «للوجود عامة» ، ولبناه الكلية في عموميتها الأسمى ، والمحددة تحديداً مضبوطاً مع ذلك ، تلك العمومية التي هي شرط امكانية كل عمل أنطولوجي محقّق بالذات. ان هذا العمل الانطولوجي المحقق إنما يتحقق على شكل فلسفة فينومينولوجية تبقى في دائرة المشخص، وتتحقق فيما بعد على شكل علم فلسفي للحوادث . وذلك لأن « الوجود » فكرة عملية ؛ أنها في نظر الفلسفة وفي نظر الفينومينولوجيا، اللتين تدرسان علاقة الوجود بالشعور ، فكرة عملٍ من التحديد النظري ، لا ينتهي .

التأمل الخامس

تحديد المجال المتعالي كـ « ذاتية بينية منادية »

٤٢ ــ عرض لمسألة تجربة الآخر ؛ اعتراض الأنا وحدية

لنربط تأملاتنا الجديدة باعتراض وجّه إلينا . ان هـذا الاعتراض خطير بالظاهر ، لأنـه لا يمس شيئاً آخر مثلما يمس الادعاء بأن الفينومينولوجيا المتعالية هي فلسفة متعالية ، وبأنها تستطيع من جراء ذلك ، أن تحل المسائل المتعالية المتعلقة بالعالم الموضوعي ، حلاً يتخذ شكل تحليل تكويني ونظرية تكوينية يحدثان في داخل الأنا المتعالي المحوّل .

وحينما أحوّل ذاتي ، أنا الأنا المتأمل ، إلى «إنيتي» المتعالية المطلقة ، عن طريق التعليق الفينومينولوجي ، ألا أصبح من جراء ذلك بالذات وحيداً لذاتي ؟ أوَلا أبقى كذلك طوال المدة التي أقوم فيها بفضي لمضمون ذاتي ، وأنا خاضع للدلالة الفينومينولوجية ؟ أفلا يمكن لنا أن نسمَ بالأنا وحدية المتعالية ، هذه الفينومينولوجيا التي تدعي حل المسائل المتعلقة بالوجود

الموضوعي ، والتي تزعم أنها فلسفة ؟

لنتفحص الموقف من مكان أقرب . ان التحويل المتعالي يربطني بتيار حالاتي الشعورية الخالصة ، وبالوحدات المكونة من تحققاتها وكموناتها . ومن هنا يبدو بديهيًّا ، كما يظهر ، أن هذه الوحدات لا يمكن فصلها عن « إنيتي » ، وانها تخص من جراء ذلك وجودها المشخص بالذات .

ولكن ، كيف يكون الامر حينذاك بصدد « الإنيات » الأخرى ؟ انها ليست مع ذلك مجرد تصورات وموضوعات متصورة حادثة فيّ ، ولا وحدات تركيبية ناتجة عن عملية تحقيق حدثت « فيّ » ، بل انها « الآخرون » تماماً .

ومع ذلك ، فإن هذه النظرات قد لا تكون مضبوطة إلى الحد الذي تبدو عليه . فهل ينبغي لنا أن نتقبلها تقبلاً نهائيًّا مع عبارة « هذا واضح بذاته » التي نستعملها بصددها ، وأن ندخل في حجج جدلية وافتراضات « ميتافيزيقية » مزعومة ، قد تلوح لنا امكانيتها المفترضة متناقضة تناقضاً تامًّا ؟ انه يحسن بنا دون شك ، ان نشرع في حدود عمل مشخص ومنظومي ، بمهمة فض المضمون الفينومينولوجي ، المستوحاة من مفهوم « الإنية الأخرى » ، ثم أن نصل بهذه المهمة إلى نهايتها .

انه لا بدّ لنا دون شك ، من أن ندخل معنى القصدية الصريحة والضمنية في حسابنا ، حيث تتوطد « الانية الأخرى »

وتتجلى على قاع أنانا المتعالي . كذلك ينبغي لنا أن نرى كيف يتكون معنى « الانية الأخرى » في أنانا ، وما هي قصدياته ، وما هي التركيبات التي يصل إليها ، وما هي « الدوافع » التي تدفعه ، وكيف يؤكد ذاته ، ويبرر ذاته « كموجود » ، بل كيف يفعل ذلك على طريقته الخاصة كحاضر لي « بذاته » ، من خلال المقولات المختلفة للتجربة المطابقة التي يقوم بها آخر عنه . ان هذه التجارب ونتائجها هي حقائق متعالية من حقائق دائرتي الفينومينولوجية بالضبط ؛ وإلا فكيف أستطيع أن أنتهي إلى فض كامل لمضمون معنى وجود الآخر ، بدون أن أتوجه بالسؤال إليها ؟

٤٣ ــ نمط حضور « الآخر » حضوراً وجودياً نيّمياً ، هو الموضوع الموجّه المتعالي لكل نظرية تكوينية تتطرق إلى تجربة وجود الآخر

وقبل كل شيء ، ان « الآخر » على نحو ما هو في تجربتي ، وعلى نحو ما أجده حينما أتعمق مضمونه الوجودي النّيّمي (بما هو مسارق بصفة خاصة لـ« أناي المفكر » الذي لا تزال هناك ضرورة لاستخراج بنيته بالتفصيل) ليس بالنسبة إليّ غير « موضوع موجّه متعال » . ان تفرد مضمونه (الوجودي النّيّمي) وتنوعه يجعلاننا نستشعر سلفاً تعدد وجوه المسألة

الفينومينولوجية وصعوبتها .

ولنضرب على ذلك مثلاً : انني أدرك الآخرين – ادركهم بما هم موجودون في الواقع – في سلاسل من التجارب المتغيرة والمتطابقة في وقت واحد ؛ كما أدركهم من جهة أخرى كموضوعات من موضوعات العالم ؛ ولكن ، لا كمجرد «أشياء» من أشياء الطبيعة ، برغم أنهم كذلك على نحو من الأنحاء «أيضاً» . ان «الآخرين» يبدون في التجربة أيضاً كـ«موجهين» لأبدانهم الفسيولوجية الخاصة بهم ، توجيهاً نفسيًّا . وهم على نحو ما هم مرتبطون بأبدانهم بصورة فريدة ، أي بما هم «موضوعات نفسية طبيعية» ، إنما يوجدون «في» العالم . ومن ناحية أخرى ، انني أدركهم في الوقت ذاته كذوات بالنسبة إلى هذا العالم ، كذوات تدرك هذا العالم – هذا العالم الذي أدركه بالذات – ولها من جراء ذلك تجربة عني ، كما لي أنا تجربة عن العالم وعن « الآخرين » الذين فيه . اننا نستطيع أن نتابع فض المضمون فضًّا نيَّمياً إلى حد ليس بالقريب ، في هذا الاتجاه . بيد أننا نستطيع أن ننظر منذ هذا الحين ، إلى حقيقة ما أحمله من تجربة « العالم » و « الآخرين » في إطار حياة شعوري الخالص والمحوّل تحويلاً متعالياً ، كحقيقة مقررة ، على أن يتطابق هذا مع معنى هذه التجربة بالذات . ولكن هذه التجربة ، ليست نتاج فعاليتي التركيبية الخاصة على شكل من الأشكال ،

بل نتاج عالم غريب عني ، عالم « قائم ما بين الذاتيات » ، موجود بالنسبة إلى كل انسان ، ويمكن لكل انسان أن يبلغ اليه في « أشيائه » .

ومع ذلك ، ان لكلٍّ تجاربه الخاصة به ، ووحدات تجاربه وظواهره الخاصة به ، و « ظاهرته عن العالم » الخاصة به ، في حين ان عالم التجربة موجود « في ذاته » في مقابل جميع الذوات التي تدركه ، وجميع عوالمها التي تتبدى لها على شكل ظواهر .

كيف يمكن لنا ان نفهم ذلك ؟ انه ينبغي لنا ان نستبقي على كل حال ما يلي كحقيقة مطلقة : ان كل معنى يمكن أن تتخذه لدي « ماهية » كائن من الكائنات ، و « حقيقة وجوده الواقعي » ، ليس معنى ولا يمكن له أن يكون كذلك ، إلا في حياتي القصدية وبها؛ انه لا يكون إلا في تركيباته التكوينية وبها ، تلك التي تتوضح لي وتتكشف في نظري، في منظومات التحقيق المطابق لها. ولكي نخلق للمسائل التي هي من هذا النوع، حقلاً يساعد على حلها — ضمن الحدود التي يمكن لهذه المسائل ان تكون ذات معنى بصفة عامة — ولكي نستطيع أن نطرح هذه المسائل من أجل حلها أيضاً ، ينبغي لنا ان نشرع باستخلاص البنى القصدية — الصريحة والضمنية — استخلاصاً منظوميًّا ؛ ففي تلك البنى « يتكوّن » من أجلي وجود

الآخرين ، ويبدو صريحاً في مضمونه المبرّر ، أي في المضمون الذي « يملأ » مقاصده .

وإذن، فالمسألة تبدو قبل كل شيء، مسألة خاصة مطروحة بصدد موضوع « وجود الآخر من أجلي » ، وتبدو من ثمت مسألة ذات علاقة بنظرية متعالية عن تجربة الآخر ، ومسألة ذات علاقة بـ « النفاذ الشعوري » . بيد أن مدى مثل هذه النظرية، لا يلبث ان يبدو أوسع بكثير مما يبدو لأول وهلة؛ إنه يرسي في الوقت ذاته قواعد نظرية متعالية عن العالم الموضوعي . وكما أظهرنا ذلك من قبل ، ان العالم الموضوعي يرتد إلى معنى وجود العالم ، بل يرتد بصفة خاصة، إلى معنى كلمة «طبيعة» بما هي طبيعة موضوعية موجودة بالنسبة إلى كل منا . ان هذه الصفة هي صفة يستدعيها المعنى ، كلما تكلمنا عن حقيقة موضوعية . أضف إلى ذلك، ان عالم التجربة يتضمن موضوعات تحددها محمولات « روحية » تحيلنا إلى بعض الذوات بل بصفة عامة ، إلى ذوات غريبة عنا وإلى قصدياتها المكوّنة ، وفقاً لأصل هذه المحمولات ولمناها . تلك هي موضوعات الحضارة (الكتب والأدوات وجميع أنواع الآثار الخ ...) التي تبدو أيضاً ومعها معنى « الوجود بالنسبة إلى كل فرد » (بالنسبة لأي فرد كان ، يمت بصلة إلى حضارة من الحضارات متطابقة مع الحضارة الأوروبية مثلاً ، ومع الحضارة الفرنسية الخ ...

على مدى أضيق) .

٤٤ – تحويل التجربة المتعالية إلى دائرة ما يخصني

بما أن الأمر يتعلق بتكوين الذاتيات الغريبة تكويناً متعالياً ، وبما أن هذا التكوين هو شرط امكانية وجود العالم الموضوعي من أجلي ، فإنه من غير الممكن أيضاً ، ان تكون المسألة متعلقة هنا بالذاتيات الغريبة ، بمعنى أنها حقائق موضوعية موجودة في العالم . ولكيلا نضل سبيلنا ، ينبغي لنا ان نشرع بـ «تعليق» جديد غايته تحديد موضوع أبحاثنا ، وأن يكون هذا في داخل الدائرة المتعالية الكلية ، بحسب متطلبات منهجنا. اننا نبعد من حقل بحثنا كل ما هو الآن موضع تساؤل من قبلنا ؛ وهذا يعني أننا نصرف النظر عن الوظائف التكوينية للقصدية التي ترتد إلى الذاتيات الغريبة ارتداداً مباشراً أو غير مباشر ؛ واننا نحدد المجموعات المتماسكة من القصدية – المتحققة والكامنة – قبل كل شيء ، تلك المجموعات التي تتكون فيها « الإنية » في وجودها الخالص ، وتكوّن الوحدات التركيبية التي لا تنفصل عنها ، والتي ينبغي من جراء ذلك ، أن تعزى إلى وجود « الإنية » الخالص .

هناك نوع من التحويل أحوّل به وجودي إلى دائرتي المتعالية الخالصة ، أو إلى أناي المتعالي والمشخص بالذات ، عن

طريق عملية تجريد أقوم بها إزاء ما يقدمه لي التكوين المتعالي كشيء غريب عني ؛ ان لهذا النوع من التحويل معنىً خاصًا جداً . انني أجد نفسي في قلب العالم ، « أنا والآخرين » في كل موقف طبيعي اكون فيه ؛ اجد نفسي أنا والآخرين الذين أتميز منهم وأتعارض معهم. وإذا ما صرفت نظري عن الآخرين بالمعنى المعتاد للكلمة ، فانني أبقى « وحيداً » . بيد ان صرفي نظري على هذا النحو ليس صرفاً أساسيًا ، فهذا النوع من العزلة لا يغيّر شيئاً من الوجود في العالم بالمعنى الوجودي ، أي بمعنى امكاني ان أكون موضوعاً لتجربة كل انسان . ان هذا المعنى داخل في صميم الأنا بما هو أنا طبيعي ؛ وهو يبقى كذلك حتى ولو ان طاعوناً عالميًا تركني وحدي في هذا العالم . إن « إنيتي » ، « إنيـة » الذات المفكرة ، لا تختلط في وجودها المتعالي الخالص بالأنا الانساني العادي ، لا في الموقف المتعالي ، ولا في التجريد التكويني الذي تكلمنا عنه منذ قليل . انها لا تختلط بالأنا المحوّل إلى مجرد ظاهرة ، في داخل ظاهرة العالم الكلية . فالأمر يتعلق خلافاً لذلك بالبنية الجوهرية للتكوين الكلي ، الذي تمثله حياة « الإنية » المتعالية ، بما هي مكونة للعالم الموضوعي .

إن ما يخصني ، أنا « الإنية » بصفـــة نوعية ، إنما هو وجودي المشخص بصفته « منادة » من المنادات ، ومن ثم

تلك الدائرة المكونة عن طريق قصدية وجودي الخاص بي .
ان هذه الدائرة تضم القصدية التي تستهدف « الآخرين » ، وفي الوقت ذاته ، كل قصدية أخرى . ومع هذا ، اننا نبدأ بحذف نتاج هذه القصدية التركيبي (حقيقة وجود الآخرين من أجلي) ، من حقل أبحاثنا ، لأسباب منهجية . ففي هذه القصدية الخاصة كل الخصوصية ، يتكوّن معنى وجودي جديد ، يهتك حرمة الوجود الخالص لـ «إنيتي» المنادية . وعندئذٍ ، تتكون «إنية» غير شبيهة بـ « ذاتي » ، بل كأنها « تنعكس » في « إنيتي » الخالصة ، في منادتي . بيد أن « الإنية » الثانية ليست هناك بكل بساطة ، ولا معطاة بشخصها بالمعنى الدقيق للكلمة . بل انها مكونة بصفتها « إنية أخرى » ؛ وما « الإنية » التي يدل عليها هذا التعبير بأحد شقيه إلا أنا ذاتي في وجودي الخالص .
ان « الآخر » يحيل إلى ذاتي بمعناه التكويني ، فهو «انعكاس» لذاتي» وليس انعكاساً بالمعنى الدقيق للكلمة مع ذلك. انه مثيلي ، ولكنه ليس مثيلاً بالمعنى المألوف للكلمة . وإذا حددنا «الإنية» في المكانة الأولى بوجودها الخالص ، وإذا أحطنا مضمونها وروابطها بنظرة شاملة–لا إحاطة متعلقة بمجالاتها المحيية فقط ، بل إحاطة متعلقة بوحدات معناها ذات القيمة بالنسبة إليها ، وغير المنفصلة عن وجودها المشخص أيضاً – فإن السؤال التالي لا بدّ أن يطرح علينا بالضرورة : كيف يمكن لـ « إنيتي » في

داخل وجودها الخالص ، أن تكوّن « الآخر » على نحو من الأنحاء «بما هي غريبة عنه تماماً» ؟ أي كيف تهبه معنى وجوديًّا يضعه في خارج المضمون المشخص لـ « ذاتي » المشخصة التي تكوّنه ؟ ان هـذا يتعلق قبل كل شيء بأية « إنية أخرى » كانت ، ولكنه يتعلق من ثمّ بكل ما يتضمن « إنية أخرى » في معناه الوجودي ؛ وبالاختصار : انه يتعلق بالعالم الموضوعي، بالمعنى الكامل والخالص للكلمة .

ستزداد قابلية مجموع هذه المسائل للفهم ، إذا ما عكفنا على **استخراج الصفات التي تتميز بها دائرة « الإنية » الخالصة** ، او على تحقيق نفض به مضمون « التعليق » التجريـدي الذي يستخلص لنا هذه الدائرة . ان حذف كل عمل تكويني متعلق بتجربتي عن الغريب من حقل البحث ، بل وحـذف جميع أنماط الشعور المتعلقة بكل ما هو غريب بالنسبة إليّ معه ، إنما هو أمر مغاير أيضاً لكل ممارسة « للتعليق » الفينومينولوجي فيما يتعلق بقيمة « الآخر » الوجودية في الحيـاة البسيطة ، كما قمنا به إزاء كل موضوعية يتصف بها الموقف الطبيعي .

فأنا أحاول قبل كل شيء ، في الموقف المتعالي ، أن أحصر ما يخصني في داخل آفاق تجربتي المتعالية . ويتطرق هذا الحصر قبل كل شيء ، إلى ما ليس غريباً عني . وعن طريق التجريد، أبدأ بتحرير أفق هذه التجربة ، من كل ما هو غريب عـني .

وهـذا يتعلق بـ « ظاهرة » العالم « المتعالية » بما هو عالم معطى بصورة مباشرة في تجربة مطابقة ؛ بل ان الأمر يقتضي أيضاً ، ان ننتبه في حال تصفحنا لهذه التجربة ، إلى الصورة التي يتدخل بهـا كل ما هو غريب عني ، في تحديده للمعنى الوجودي الذي في موضوعاته ، وفي حذفه له عن طريق التجريد . وعلى هذا النحو ، اننا نصرف النظر قبـل كل شيء ، عن كل ما يعطي الحيوانات وبني الانسان صفتهم النوعية ، بما هم كائنات حيـة ، بل وكائنات شخصية ضمن حد من الحدود ، إن صح القول ؛ ثم اننا نصرف النظر من بعد ذلك ، عن كل تحـديدات العالم الظاهري ، التي تحيل بمعناها إلى «الآخرين» كما تحيل إلى الأنوات الذوات ، والتي تفترضهم افتراضـاً مسبقاً من جراء ذلك ؛ ولنضرب مثالاً على ذلك : المحمولات التي تعبر عن قيم الثقافة. وبمعنى آخر ، اننا نصرف النظر عن كل روحية غريبة عنا ، بما هي بالضبط روحية تجعل « المعنى الخاص » بهذا « الغريب » ، الذي نحن بصدده ، ممكنـاً . وينبغي لنا أيضاً ، ألاّ نشيح بأبصارنا ، ولا أن نحذف عن طريق التجريد ، صفة تعلق كل فرد بوسطه ، تلك الصفة الخاصـــة بجميـع موضوعات العالم الظاهري ، والتي تصفهم كموجودين بالنسبـة إلى كل فرد ، وكقابلين للادراك بالنسبة إلى كل فرد ، وكقادرين ضمن حد من الحدود ، إما أن يكونوا ذوي مكانة ، وإما ان يبقوا لا

يستحقون أي اهتمام ، بالنسبة إلى حياة كل فرد ومطامحه .

ونلاحظ بهذا الصدد أمراً هاماً . اننا حينما نقوم بعملية التجريد ، تبقى لدينا طبقة متماسكة من ظاهرة العالم ، وهي مساوق متعالٍ لتجربتنا عن العالم ، يتوالى توالياً مستمراً ومطابقاً . ونستطيع أن نتقدم تقدماً مستمراً في التجربة الحدسية ، بتمسكنا تمسكاً نهائياً بطبقة « ما يخصني » هذه ، برغم عملية التجريد التي تحذف من ظاهرة «العالم» كل ما ليس خاصة نهائية من خصائص الأنا .

اننا بوصولنا إلى هذه الطبقة ، قد بلغنا إلى الحد الأخير الذي يمكن ان يقودنا التحويل الفينومينولوجي إليه . وبديهي انه ينبغي لي ان أحظى بتجربة « دائرة ما يخصني » هذه ، التي هي دائرة خاصة بالأنا، لأتمكن من تكوين فكرة لي عن تجربة «الآخر غير الذات» ؛ وبدون ان أحظى بهذه الفكرة الأخيرة، لا يمكن لي ان أحظى بتجربة « العالم الموضوعي » . بيد أنني لست بحاجة إلى تجربة العالم الموضوعي ، ولا إلى تجربة الآخر، لكي أحظى بتجربة « دائرة امتلاكي » الخاصة بي .

لننظر من مكان أقرب إلى نتيجة عملية التجريد التي قمنا بها ، أي إلى البقية الباقية عنها . فمن ظاهرة العالم التي تبدو بمعناها الموضوعي ، ينفصل مستوى من المستويات ، يمكننا ان ندل عليه بالكلمات التالية : « طبيعة » خاصة بي . ان هذه

« الطبيعة » يجب ان نميز بينها وبين الطبيعة الخالصة والبسيطة ، أي تلك الطبيعـة التي هي موضوع العلوم الطبيعية . فهـذه الطبيعة الأخيرة هي دون شك نتيجة عملية من عمليات التجريد؛ ونعني بذلك، انها نتيجة عملية تجريدها من كل «ما هو نفسي»، ومن كل محمولات العالم الموضوعي التي تنبع من حياة الشخصية. بيد أن نتيجة هذا التجريد العلمي ، إنما هو طبقة من طبقـات العالم الموضوعي (نقول في الموقف المتعالي : انها طبقـة تخص الموضوع المحايث الذي تقصد إليه العبارة : عالم موضوعي) ؛ انها إذن طبقة موضوعية هي ذاتها ، شبيهة كل الشبه بالطبقات التي حذفت عن طريق التجريد (العنصر النفسي الموضوعي ، و « المحمولات الثقافية » الموضوعية الخ ...) .

ولكن هذا المعنى من معاني الموضوعية ، المتضمن في صلب كل ما هو « عالم » من حيث أنه مكوّن من قبل الذاتيـة البينية ، وقابل للادراك من قبـل تجربة كل فرد من الأفراد الخ ... إنما هو معنى يختفي اختفاءً كليًّا ، في الحـالة التي نحن بصددها. أضف إلى ذلك ، أن ما نسميه **طبيعة خالصة وبسيطة في دائرة ما هو خاص بي** (تلك الدائرة التي حذفنا منها كل ما من شأنه ان يحيل إلى ذاتية غريبة من الذاتيات) لم يعد يتمتع بصفة « الموجود الموضوعي » هذه، وينبغي ألاّ نخلط من جراء ذلك ، لا بينه وبين طبقة مجردة من طبقات العالم بالذات ، ولا

بينه وبين طبقة من طبقات « ممناه المحايث » ، في أي حال من الأحوال . فبين أجسام هذه « الطبيعة » المحوّلة إلى « ما هو خاص بي » ، أجد بدني[1] الخاص بي متميزاً من جميع الأجسام الأخرى ، بميزة خاصة وحيدة . انه في الواقع ذلك الجسم الوحيد الذي ليس مجرد جسم ، وإنما هو بدن على وجه دقيق . انه الجسم الوحيد في داخل الطبقة المجردة التي اقتطعتها من العالم ، هذا الذي أحمل مجالات احساساتي (مجال احساساتي اللمسية والحرارية الخ ...) تتلاءم معه طبقاً للتجربة . انه الجسم الوحيد الذي أتصرف به على نحو مباشر ، كما اتصرف بكل عضو من أعضائه . فأنا أدرك باليدين (بهما أمتلك — وأستطيع ان امتلك دائماً — ادراكات حشوية ولمسية) وبالعينين (بهما أرى) الخ ... وهذه الظواهر الحشوية التي تملكها الأعضاء ، تشكل مدّاً من أنماط العمل ، وتتعلق بالـ « أنا اقدر » الذي لدي . وفيما بعد أستطيع بوضعي هذه الظواهر الحشوية موضع العمل ، أن أصدم وأن ادفع الخ ... بل على النحو ذاته ان اعمل ببدني بصورة مباشرة أولاً ، وباللجوء إلى

---

[1] يستعمل المؤلف للتمييز بين الأجسام بصفة عامة والاجسام الحية ، كلمتي Körper و Leib . وقد رأينا ان نترجم الكلمة الاولى بـ«جسم» والكلمة الثانية بـ «بدن» ، ولا سيما أن العرب قديماً قد خصصوا استعمال كلمة «بدن» للدلالة على جسم الانسان . (المترجم)

أشياء أخرى (بالواسطة) فيما بعد . ومن ثمت ، فإنني أحظى عن طريق فعاليتي الادراكية بتجربة (أو استطيع ان أحظى بتجربة) عن كل « طبيعة » من الطبائع ، بما في ذلك طبيعة بدني الخاص بي، هذا البدن الذي يرتد على هذا النحو إلى ذاته، بنوع من أنواع « الانعكاس » . وما هو في حيّز الامكان ، أنني « استطيع » في كل لحظة من اللحظات ، ان أدرك احدى يديّ « بوساطة » اليد الأخرى، او إحدى عينيّ بوساطة احدى يديّ الخ... ان العضو يصبح شيئاً حينذاك ، كما يصبح الشيء عضواً . ان الأمر هو على هذا النحو ، فيما يتعلق بالعمل البدنيء الممكن ، الذي يقوم به البدن حيال الطبيعة ، وحيال البدن بالذات . وإذن ، فهذا البدن يرتد إلى ذاته أيضاً عن طريق العمل .

ان إبرازي لبدني المحوّل إلى « ما يخصني » ، إنما هو أصلاً ابرازي للظاهرة الموضوعية ابرازاً جزئيًّا ؛ انها ابراز لي « بما أنا هذا الانسان » في جوهر ما يخصني . وإذا ما حوّلت بني الانسان الآخرين إلى دائرة « ما يخصني » ، فإنني أتوصل إلى أجسام مادية محوّلة إلى دائرة « ما يخصني » ؛ بيد أنني إذا ما حوّلت ذاتي أنا ذاتي ، بما أنا انسان ، فإنني أتوصل إلى بدني وروحي ، أو إلى ذاتي بما أنا وحدة نفسية طبيعية ، بل وإلى الأنا الشخصية في هذه الوحدة . انني أتوصل إلى الأنا الذي

يعمل ويتألم في العالم الخارجي « في » هذا البدن و«بوساطته»، والذي يتكوّن بصفة عامة، في وحدة نفسية طبيعية، بفضل التجربة الدائمة التي يعاني فيها هذه العلاقات الوحيدة بصفة مطلقة، هذه العلاقات التي هي علاقات الأنا والحياة بالبدن .

وإذا ما خلص العالم الخارجي والبدن والمجموع النفسي الطبيعي من كل « ما لا يخصني »، فإنني لا أعود « أنا » بالمعنى الطبيعي للكلمة، وذلك ضمن الحد الذي حذفت فيه بالضبط، كل علاقة لي مع الـ « نحن »، ومع كل ما يجعل مني موجوداً في «العالم» أيضاً . ومع ذلك، فإنني أبقى في خاصيتي الروحية أنا من الأنوات، هو قطب توحيد لتجاربي الخالصة المتعددة، ولحياتي القصدية الفعالة او السلبية، ولجميع أنحاء الوجود التي تخلقها هذه الحياة فيّ، أو يمكن لها أن تخلقها .

ومن جراء حذف كل ما هو غريب عني هذا الحذف التجريدي، فإنه يبقى لي نوع من العالم، وطبيعة محوّلة إلى دائرة « ما يخصني » — يبقى لي أنا نفسي طبيعي، له بدن وروح وأنا شخصي، وهو منغمر في هذه الطبيعة بفضل بدنه .

اننا نجد في ذلك أيضاً محمولات مدينة بكل معناها إلى هذا الأنا، مثل المحمولات التي تصف الشيء كـ « قيمة » وكـ « نتاج » . بيد أن كل هذا ليس مطلقاً من العالم بالمعنى الطبيعي للكلمة (ولأجل هذا لجأنا إلى كثير من الأظفار) ؛

انه ما يخصني في تجربتي عن العالم بصورة نهائية ، وما ينفذ إلى هذه التجربة من كل ناحيـــة ، وما يشكل وحدة متماسكة بصورة حدسية . ان جميع الروابط التي لا بدّ لنا من تمييزها من ظاهرة هذا « العالم » المحوّل إلى « ما يخصني » ، تكوّن مع ذلك وحدة مشخصة ؛ وهذا ما يظهر أيضاً في أن الصورة المكانية الزمانية المحوّلة إلى ما يخصني بصورة مطابقة ، إنما هي صورة محفوظة في هذه الظاهرة «المحوّلة» من ظواهر «العالم» . ان « الموضوعات المحوّلة » و « الأشياء » و « الأنا النفسي الطبيعي » هي من جراء ذلك أيضاً ، خارجية بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . بيد أن حقيقة تسترعي الانتباه تفجأنا هنا ؛ فهذه سلسلة من البداهات التي تبدو في تسلسلها بالذات على شكل انفراقات paradoxes : انني حينما أحذف ما هو «غريب» عني ، لا أبلغ إلى مجموع حياتي النفسية ، ولا إلى حياة هذا الأنا النفسي الطبيعي . ان حياتي تبقى تجربة عن « العالم » ، أي أنها تجربة ممكنة وواقعية عن ما هو غريب عني . وإذن ، ان مجموع تكوين العالم الموجود من أجلي ، هو داخل في صميم وجودي النفسي ؛ كذلك هو الأمر بالنسبة إلى تقسيمه اللاحق إلى منظومات تكوينية للامتلاكات ولما هو غريب عني . وإذن ، فأنا « الأنا الانساني » المحوّل (الأنا النفسي الطبيعي) إنما كوّنت تكوين عضو من أعضاء « العالم » ، ذي « نواح

خارجية » متعددة ؛ بيد ان ما يكوّن كل هذا ، إنما هو أنا ذاتي في روحي ؛ واني أحمل كل هذا في ذاتي بما هو موضوع من موضوعات «مقاصدي» . وإذا ما ظهر ان الكل المكوّن تكوين شيء يخصني (وإذن « العالم » « المحوّل » أيضاً) إنما هو شيء يخص الجوهر المشخص للذات المكوّنة ، بما هو تحديد داخلي لا ينفصل عنه ، فإن الفض الذاتي لمضمون الأنا سيجد « العالم » الذي يخصه بما هو شيء « داخلي » فيه ؛ ومن ناحية أخرى ، سيجد الأنا ذاته باجتيازه لهذا « العالم » ، بمثابة عضو في هذه « النواحي الخارجية » ، وسيميز ذاته من « العالم الخارجي » .

٤٥ — « الإنية » المتعالية بما هي انسان نفسي طبيعي؛ حدس الذات حدساً محوّلاً إلى ما يخصني

لقد قمنا بهذه التأملات الأخيرة — كما قمنا بمجموع هذه التأملات — في موقف من مواقف التحويل المتعالي ، أي في موقف من مواقف « الأنا » المتأمل بما هو « إنية » متعالية . ويجب علينا ان نتساءل الآن : ما هي العلاقة التي تربط الأنا الانسان — المحوّل إلى امتلاكه الخالص ، في داخل ظاهرة « العالم » « المحوّل » بالطريقة المطابقة — بالأنا بما هو « إنية » متعالية؟ ان «الإنية» المتعالية كانت نتيجة حصر العالم الموضوعي

بمجموعه بين هلالين ، بل وأيضاً حصر جميع الماهيات الموضوعية بصفة عامة (والأمور الموضوعية المثالية أيضاً) بين هلالين . فمن طريق هذا «الحصر بين هلالين» قد وعيت ذاتي ، من حيث أنني « إنية » متعالية تكوّن في حياتها الخاصة ، كل ما يمكن أن يظل موضوعيًّا أبداً بالنسبة إلي . لقد وعيت «أنا» هو ذات فاعلة بصفة عامة لكل تكوين كائن في تجاربه الكامنة والمتحققة ، كما هو كائن في أنحاء وجوده .

انه يكوّن ذاته بذاته في أنحاء وجوده وفي تجاربه ، بما هو « إنية » موحدة ، مثل كل ما هو موضوعي . ونستطيع أن نقول الآن : انني حينما كوّنت ـ أنا هذه « الإنية » ـ هذا العالم الموجود بالنسبة إلي بصفة ظاهرة (مساوق) ، بل وحينما استمررت في تكوينه على هذا النحو ، إنما قمت عن طريق التركيبات المكوّنة المطابقة، بحدسي لذاتي من حيث أني «أنا» بالمعنى العادي للشخصية الانسانية الفارقة في مجموع العالم المكوّن؛ ان حدسي لذاتي على هذا النحو ، هو الذي حوّلني إلى موجود في « العالم » . وانني أتابع القيام بهذا الحدس ، وأنا جاهد في اتمامه وفي الحفاظ على قيمته بصورة دائمة . وبفضل تحوّل الأنا إلى « موجود في العالم » يصبح كل ما « يخص » الأنا ، بل كل ما « يخص » هذه « الإنية » ، متضمناً على شكل نفسي في « روحي » ، من وجهة النظر المتعالية . وانني لأجده متحققاً

سلفاً ، هذا الحدس الذي يحوّلني إلى موجود في العالم ؛ بيد انني أستطيع دائماً بانطلاقي من الروح ، من حيث أنها ظاهرة، أو من حيث أنها جزء من الظاهرة (انسان) ، ان أعود إلى ذاتي بما هي « إنية » مطلقة ، كلية ومتعالية . ومن جراء ذلك؛ انني إذا ما حوّلت — بصفتي هذه « الإنية » — الظاهرة التي لدي عن العالم الموضوعي ، إلى كل « ما يخصني فيه » ؛ وإذا ما أضفت إليه كل ما أجده من شيء يخصني أيضاً (فلا يعود بإمكاني ان احتفظ بأي شيء غريب عني بعد هذا التحويل)، فان مجموع ما يخص « إنيتي » يمكن أن نعود فنلقاه في ظاهرة العالم المحوّلة ، بما هو شيء يخص « روحي » ؛ غير أنه يظل من وجهة النظر المتعالية ، ظاهرة ثانوية ، بما هو عنصر من عناصر حدسي للعالم .

وإذا ما توقفنا لدى « الإنية » المتعالية والأخيرة ، ولدى كلية ما هو مكوّن فيها ، فإننا نجد أن كل تقسيم لحقل تجاربها المتعالي إنما يخصها بصورة مباشرة . وهذا التقسيم الذي يخصها يقسم حقل تجاربها المتعالي إلى دائرتين : دائرة « ما يخصها » — وتدخل فيها تلك الطبقة المتماسكة لتجربتها عن العالم وقد حوّلت إلى « الامتلاك » (واستبعد منها كل ما هو غريب عنها) — ودائرة ما هو غريب عنها . ومع ذلك ، فإن كل شعور بما هو غريب عنها ، وكل نمط من أنماط تصورها ، إنما يخصان

الدائرة الأولى . فكل ما يكوّنه الأنا المتعالي في هذه الطبقة الأولى ، كـ « شيء غير غريب » و كـ « شيء يخصه » ، إنما يخصه في الواقع ، بما هو عنصر من عناصر وجوده الخالص والمشخص ، كما بيّنا ذلك وكما سنبينه أيضاً ؛ فهو لا ينفصل عن وجوده المشخص . بيد ان « الإنية » تكوّن في داخلها وعن طريق ما يخصها ، ذلك العالم الموضوعي ، كما تكوّن أيضاً كلية الوجود الغريب عنها ، ووجود « الإنية الأخرى » في المكانة الأولى .

٤٦ – الامتلاك بما هو دائرة لمتحققات تيار الشعور وكموناته

لقد وجدنا حتى الآن ، ان المفهوم الأساسي « للامتلاك » و« ما يخصني » إنما يتميز بميزة « ما ليس غريباً عني ». ان هذه الميزة ميزة غير مباشرة ، وهي قائمة من جهتها على فكرة الآخر ، وتفترضها من جراء ذلك بافتراض سابق . بيد أنه من الأهمية بمكان ، أن نأتي بميزة إيجابية لفكرة « الامتلاك » أو « الإنية » في ما هو خاص بها ، ليتسنى لنا توضيح معناها .

ان الجمل الأخيرة الواردة في الفقرة السابقة ، جعلتنا نستشعر ذلك بمجرد استشعار . فلننطلق من وجهة نظر أعم . ان شيئاً مشخصاً من الأشياء ، حينما ينفصل في التجربة كشيء لذاته ، و « يلاحظه » نظر الانتباه الادراكي ، فإن هذا الادراك

المباشر لا يمتلكه إلا بما هو «موضوع غير محدد من موضوعات الحدس الاختباري ». ان هذا الشيء لا يصبح موضوعاً محدداً، بل محدداً دائماً بصورة متزايدة ، إلا في تتمة التجربة ، التي لا تحدد موضوعها قبل كل شيء ، إلا بتأويله هو ذاته بذاته ؛ وإذن ، فهي تجربة تتحقق على شكل فض للمضمون فضّاً خالصاً . ان هذه التجربة تفض مضمون التحديدات المتضمنة في هذا الموضوع ذاته ، بسلسلة من الحدوس الخاصة ، أثناء تقدمها في عملية التركيب ، وباستنادها إلى الموضوع المعطى في وحدته مع ذاته ، بفضل عملية موحّدة من عمليات التركيب، مستمرة وحدسية .

وهذه التحديدات تبدو منذ البداية ، كتحديدات يكون فيها الموضوع ، بل ما هو في هوية مع ذاته ، هو إياه — أي « هو في ذاته ولذاته » — وتلك تحديدات يفض فيها وجود الموضوع الموحّد مضمونه على شكل صفات خاصة .

وليس هذا المضمون الجوهري والخاص بعد ، إلا مضموناً مسبقاً بصفة عامة ، يتراءى على شكل أفق من الآفاق ؛ وهو لا يتكون تكوناً بديئاً إلا عن طريق عملية فض المضمون (التي تحمل معنى ذا دلالة داخلية ، خاصة وجوهرية ، بل بصفة أخص معنى الملكية الخاصة) .

فلنطبق هذه الحقائق . انني حينا افكر — في عملية التحويل

المتعالي — بذاتي ، أنا « الإنية » المتعالية ، فإنني أعطى لذاتي— بما أنا هذه « الإنية » — في نمط من أنماط الادراك ؛ بل انني أقبض على ذاتي (إنيتي) في ادراك من الادراكات على نحو أدق .

انني أدرك ذاتي ، كما أدركتها من قبل ، دون ان أقبض عليها . فلقد كنت دائماً هناك من أجل ذاتي (مدركاً بأوسع معنى للكلمة) في حدس من الحدوس البديئة ، بل و « حاضراً سلفاً » على شكل من الأشكال . انني حاضر لذاتي في أفق مفتوح ولانهائي من الخصائص الداخلية التي لم تكتشف بعد . ان ما هو خاص بي يتكشف، هو أيضاً بمجرد عملية فض المضمون ، وهو يتلقى معناه الأصيل في نتاج هذه العملية وبها. انه يتكشف بصورة بديئة في نظر التجربة الفاضة للمضمون والموجهة نحوي ، بل نحو الـ « أنا اكون » الذي لدي، والذي هو مدرك بل ومعطى أيضاً بصورة برهانية لا تنكر ؛ وعلى النحو ذاته، يتكشف لهذه التجربة الموجهة نحو هويتي مع ذاتي، هذه الهوية الباقية في التركيب المستمر والمتماسك ، الذي نجده في التجربة البديئة عن الذات . وما يشكل الجوهر الخاص بهذه الهوية ، يتميز بأنه عنصر واقعي وممكن من عناصر فض مضمونها ، بل وأنه شيء لا أفعل به أمراً سوى تنمية وجودي الموحد الخاص بي كما هو في ذاته، من حيث أنه واحد في جزئياته .

تلك هي الآن نقطة هامة . فبالرغم من أن لي الحق في الكلام عن إدراكي لذاتي ، وعن ادراكي لـ « إنيتي » المشخصة بصورة دقيقة ، فإن هـذا لا يعني أنني أنتقل دائمـاً في دائرة الادراكات الخاصة بكل معنى الكلمة ، كما انه لا يعني أنني لا أصل إلى شيء آخر غير العناصر الادراكية لفض المضمون ، كما هو الأمر بالنسبة إلى فض مضمون « موضوع من موضوعات البصر » معطى في الادراك. وذلك لأني في فضي لمضمون آفاق وجودي الخاص بي ، إنما أصطدم أول ما أصطدم بزمانيـتي المحايثة وبوجودي على شكل لانهائية مفتوحة من تيار الشعور؛ انها لانهائية جميع خواصي المتضمنة على شكل من الأشكال، في هذا التيار، بما في ذلك فضي لمضمون ذاتي بالذات. ان فض المضمون هذا ، بتحققه في الحاضر الحي، لا يمكن له في الادراك الحقيقي ، أن يقبض على شيء غير ما يتحقق في الحاضر. أما ماضيّ الخاص بي، فإنه لا يكشفه لي ـ بالطريقة الأكثر بداهة التي يمكن تصورها ـ إلا في الذكرى وبها . وبالرغم من أنني معطى دائماً لذاتي على نحو بديء ، وبالرغم من أنـني أستطيـع أن أفض مضمون ما يخصني بصورة جوهرية ، بتقدمي المستمر ، فان فض المضمون هذا ، يتحقق بقسمه الأكبر ، عن طريق أفعـال شعورية ، ليست قط إدراكات للمراحل المطابقة لجوهري الخاص بي . ان تيار الحالات المحيية لا يمكن له ، بصفته تياراً أحيا فيه كأنا

موحّد ، أن يصبح في متناولي ، إلا بالطريقة التاليـة : في تحققاته أولاً ، وفي كموناته الجوهرية والخالصة على حـد سواء بالنسبة إلي ، كما هو واضح ، ثانياً . ان جميع الامكانيات التي هي من نوع « أنا أستطيـع » او « سوف استطيـع » — مثل : استطيع ان أحرّك هذه السلسلة من الحالات المحيية او تلك ؛ استطيـع ان أتنبأ او ان أنظر إلى الوراء ؛ استطيع ان أنفذ إلى آفاق وجودي الزماني بكشفي إياهـا — إنما هي امكانيات تخصني أنا ذاتي بصورة بارزة على نحو جوهري وخالص .

بيد أن فض المضمون هو فض بديء في كل حال ، إذا ما كان الموضوع المجرَّب ذاته ، هو الذي تفض التجربة البديئة عن الذات مضمونه مع ذلك ، حينما تجعله « حاضراً بشخصه » بحسب نمط هو أكثر الأنماط بداهة ممكنة ، في ظرف معين . فالبداهة البرهانية التي لا تنكر ، والتي يتصف بها الادراك المتعالي للذات (الـ « أنا أكون ») ، تمتد إلى فض المضمون هذا ، وإن يكن ذلك ضمن التضييق الذي حللناه من قبل .

ان الأشكال البنيوية العامة ، هي التي تبدو وحدها ببداهة مطلقة ، في فض المضمون ؛ ولا سيا تلك الأشكال التي أوجد فيها بما أنا « إنية » ، والتي يمكنني فيها وحدها — وهذا مفهوم بمعنى العمومية الجوهرية — أن أُوجد على هـذا النحو . ويجب علينا ان نعد بينها (بالاضافة إلى أشكال أخرى) صورة الوجود

على شكل حياة كلية معينة بصفة عامة ، وعلى شكل تكوين دائم تقوم به هي ذاتها ، لتكوين حالاتها الخاصة بها ، بما هي حالات زمانية تنساب في داخل زمان كلي الخ ... ففي هذه القبلية العامة والبرهانية التي لا تنكر، إنما يشارك في عموميتها غير المحددة والتي يمكن مع ذلك تحديدها ، كل فض لمضمون المعطيات الايغولوجية الخاصة ، مثل بداهة الذكرى التي يحملها كل انسان عن ماضيه الخاص به، مهما تكن هذه البداهة ناقصة. ان هذه المشاركة في البرهانية التي لا تنكر ، إنما تكشف عن ذاتها في القانون الصوري الذي هو ذاته قانون برهاني لا ينكر: فكم من مظهر، وكم من وجود (لا يفتأ المظهر يعمل على اخفائه وتزييفه) يمكن لنا ان نبحث عنه وأن نجده، حينما نتبع طريقاً مرسومة سلفاً ،أو نستطيع على الأقل أن نقترب من مضمونه المحدد تحديداً كاملاً،عن طريق تقديرات تقريبية متتابعة. ان هذا المضمون هو « فكرة » قيّمة بصورة قبلية ، إذا ما فهمناه بمعنى الموضوع القابل للتوحيد توحيداً دقيقاً، في كل أجزائه، وفي كل مراحله .

٤٧ – في ان الموضوع القصدي يخص هو أيضاً وجود « الامتلاك » المشخص (المناديّ) تشخصاً كاملاً . التعالي المحايث والعالم الأولي

ان ما يشكل امتلاكي الجوهري من حيث هو « إنية » ،

إنما يشمل بصورة واضحة (وهذا من الأهمية بمكانة خاصة) المنظومات التكوينية ، بالاضافة إلى متحققات تيار الحالات المحيية وكموناته ، كما يشمل الأمور الموضوعية المكوّنة تماماً .

وينبغي لهذه النقطة الأخيرة أن تفهم ببعض التحفظات ؛ وبصورة خاصة ، في تلك الحالة التي لا يمكن ان تنفصل عنها الوحدة المكوّنة ، بما هي وحدة مرتبطة بالتكوين البديء ذاته ارتباطاً مباشراً ومشخصاً ، وضمن حدود عدم قابلية الانفصال هذه ؛ فالادراك المكوّن يدخل في دائرتي الخاصة المشخصة ، بقدر ما يدخل فيها الوجود المدرك .

وهذا لا يتعلق بالمعطيات الحسية فقط ، تلك التي تتكون — في حال فهمها كاحساسات بسيطة — على شكل معطيات خاصة بي ، بصفتها « عناصر زمانية محايثة » قائمة في داخل « إنيتي » .

إن هذا صحيح أيضاً فيما يتعلق بكل أنحاء وجودي التي هي « خاصة بي » على حد سواء ؛ ان هذه الأنحاء من وجودي تتكون ابتداء من الأفعال التي تعطيها أسساً تقوم عليها (والتي « تخصني » أيضاً) ، وتؤدي إلى نشوء اقتناعات دائمة ، تجعلني شخصاً « مقتنعاً » ، فأكتسب بفضلها ، من حيث انني قطب من الأفعال ، تحديدات خاصة بـ « الأنا » بصورة متميزة .

بيد أن الموضوعات المتعالية من جهة أخرى ، مثل

موضوعات « الحواس » الخارجية ـ الوحدات المكونة من الظواهر المحسوسة المتعددة ـ إنما تخص هـذه الدائرة سواء بسواء ، إذا ما أدخلت في حسابي بصفة خاصة ، بما أنا « إنية » من الإنيات، كل ما هو مكوَّن من قبل حساسيتي الخاصة بي، ومن قبل حدوسي الخاصة بي ، تكويناً بديئاً حقًّا ، وكأنه ظاهرة موضوع مكاني ، لا ينفصل في حالة التشخص ، عن تلك الحساسية وهذه الحدوس ذاتها . واننا لنرى ذلك حالاً : فكلية « العالم » الذي « حوّلناه » فيما سبق ، بحذفنا كل ما هو غريب عني من معناه ، إنما تخص هذه الدائرة ؛ فهي إذن تشكل قسماً من أقسام مضمون « الإنيـة » المشخص (المحـدد تحديـداً موضوعيًّا) ، بوصفها شيئاً يخصه . ولأننا صرفنـا نظرنا عن النتاج التكويني للنفاذ الشعوري (المتعلق بالتجربة عن الآخر) ، فقد كنا نمتلك طبيعة وبدناً يتكونان دون شك على شكل موضوعات مكانية ، وعلى شكل وحدات عالية بالنسبة إلى تيار الحياة، ولكنهما ليسا إلا عدداً من موضوعات التجربة الممكنة، التي تختلط اختلاطاً كليًّا بحياتي الخاصة ، والتي ليس موضوعها شيئاً آخر غير وحدة تركيبية ، لا تنفصل عن هذه الحيـاة وكموناتها .

وهذا يرينا ان « الإنية » التي نظرنا إليها من ناحيتهـا المشخصة ، تمتلك عالماً بما «هو خاص بها» ، وهو عالم يكشف

عن وجهه في فض مضمون الـ « أنا أكون » فضًّا بديئاً ، هو فض برهاني لا ينكر فيما يتعلق بصورته على الأقل . ففي داخل هذه الدائرة البديئة (المتعلقة بفض مضمون الذات بالذات) ، نجد « عالماً عالياً » أيضاً ، هو نتيجة تحويل الظاهرة القصدية : « العالم الموضوعي » ، إلى « ما يخصني » (بالمعنى الوضعي الذي نعطيه الصدارة في الوقت الحاضر) . ومع ذلك ، فإن كل « مظاهر » العالي، مثل الخيالات والامكانات« الخالصة » والأمور الموضوعية الماهوية ، إنما تشكل قسماً من هـذا المجال أيضاً ، في الحدود التي تخضع فيهـا إلى العملية التي نحوّلهـا بها إلى « الامتلاك » ؛ وهذا المجال هو مجال ما يخصني أنا ذاتي بصورة جوهرية ، ومجال ما أنا كائن عليه في وجودي المشخص تشخصاً كاملاً ، أو مجـال ما أنا كائن عليه بما أنا هـذه « المنادة » كما نقول أيضاً .

٤٨ — تعالي العالم الموضوعي بما هو أعلى بدرجة من التعالي الأولي

إذا كان باستطاعتي بصفة عامة، أن أضع هذا الوجود الخاص بي ، في مقابل شيء آخر من الأشياء ، وإذا كنت أستطيع أنا الأنا ، أن أكون شاعراً بهـذا الآخر الذي لست إياه (شاعراً بشيء غريب عني من الأشياء) ، فإن هذا يفترض

أن أنماط الشعور الخاصة بي لا تختلط جميعاً بأنماط شعوري بذاتي .

وبما أن الوجود الواقعي يتكوّن بصورة بدائية من تطابق التجربة، فقد كان لا بدّ أن يكون في أناي الخاص بي، تجارب أخرى تشكل منظومات متطابقة ، في مقابل تجربتي عن ذاتي ومنظومتها المتماسكة (أي في مقابل فضي لمضمون ذاتي إلى بعض الامتلاكات فضًّا منظوميًّا) ؛ بل ان المسألة تتعلق بمعرفة الكيفية التي يمكن للمرء بها ان يفهم أن باستطاعة « الإنية » أن تحمل في ذاتها ، هذا الضرب الجديد من ضروب القصدية، وأن باستطاعتها دائماً أن تشكل قصديات جديدة منه، تحمل معنى وجوديًّا عاليـــاً كل العلو بالنسبة إلى وجودها الخاص بها .

ولكن كيف يمكن للوجود الواقعي – أي للوجود الذي ليس مجرد موضوع قصدي من موضوعات أي فعل من الأفعال، بل الذي هو موضوع من الموضوعات التي « تتأكد » فيّ على نحو متطابق – أن يكون بالنسبة إلي ، شيئاً آخر غير نقطة التقاطع ، التي تتقاطع لديها تركيباتي التكوينية ؟

أفلا يخصني هذا الوجود بالذات ، لمجرد كوني لا أستطيع أن أنفصل عنه بالذات ، في الواقع المشخص ؟

بيد أن امكانية الرجوع إلى شيء غريب عني، تلك الامكانية

المبهمة والفارغة إلى الحد الذي يمكن تصوره ، إنما هي امكانية ذات إشكال أصلاً ، إذا صحّ أن امكانيات التوضيح هي امكانيات خاصة بجميع أنماط الشعور التي هي من هذا النوع ، بصورة جوهرية ؛ أي إذا أمكن ان نرد هذه الامكانيات إلى تجارب اما ان تثبتها بـ « ملئها » لمقاصدها ، واما ان « تضللنا » بصدد وجود الموضوع المقصود ، خلافاً لذلك ؛ وإذا صح بالاضافة إلى ذلك ، ان كل نمط من هذا النوع من الشعور (نمط له قصد) ، إنما يحيلنا من ناحية تكوينه ، إلى تجارب من هذا النوع ، ذات علاقة بالموضوع القصدي ذاته ، او بأي موضوع آخر مشابه له .

ان حقيقة تجربتي عما هو غريب عني (عن غير الأنا) ، إنما تبدو لي وكأنها تجربة عن العالم الموضوعي ، حيث أجد « آخرين » غير الأنا ، يبدون لي على شكل «أنوات» أخرى . ان هذه نتيجة هامة من نتائج « تحويل » هذه التجارب « إلى الامتلاك » ، حين ابراز طبقتها القصدية العميقة ، حيث يتكشف « العالم » المحوّل على شكل « تعالٍ محايث » . وانه لتعالٍ (أو « عالم » من العوالم) أول في ذاته بل « أوليّ » ، هو في مرتبة من مراتب تكوين عالم غريب عن الأنا ، بل عالم « خارج » عن أناي المشخص والخالص (ولكنه خارج عنه بمعنى مخالف كل المخالفة للمعنى الطبيعي والمكاني لهذه الكلمة) .

ورغم المثالية التي يتصف بها هذا العالم بما هو وحدة تركيبية مؤلفة في منظومة لانهائية من، كموناتي ، فإنه عنصر محدّد لوجودي الخالص والمشخص، بما هو «إنية»، بالاضافة إلى ذلك.

وينبغي لنا إذن ، ان نوضح كيف يعزى معنى التعالي الموضوعي بكل معنى الكلمة ، إلى موضوع من الموضوعات ، على مستوى أعلى وقائم على المستوى الأول ؛ وان يكون هذا على شكل تجربة من التجارب .

ان الأمر لا يتعلق هنا بتوضيح تكوين يتحقق في الزمان، بل يتعلق بـ «تحليل سكوني» من التحليلات. فالعالم الموضوعي قائم دائماً هناك أصلاً، منجز الصنع كل الانجاز . انه معطى من معطيات تجربتي الموضوعية ، التي تتتابع حية وفي الحاضر ؛ اما ما لم يعد موضوعاً للتجربة بعد ، فإنه يحتفظ بقيمته على شكل نحو من أنحاء الوجود .

ان الأمر يتعلق باستجواب هذه التجربة ذاتها، وبتوضيح النحو الذي « تهب المعنى » به للموضوعات ، عن طريق التحليل القصدي ؛ كما يتعلق ايضاً بالنحو الذي يمكن لها به — عن طريق التحليل القصدي أيضاً — ان تبدو على شكل تجربة ، وان تجد تبريرها كبداهة وجود واقعي، له ماهيته الخالصة القابلة للتوضيح، بما هي بداهة وجود ليس وجودي الخاص بي ، ولا جزءاً متمماً له ، على الرغم من أنه ليس بممكن لهذا الوجود، ان يكتسب

معنى ولا تبريراً ، إلا ابتداء من وجودي الخاص بي .

٤٩ ــ تخطيط تمهيدي لفض مضمون تجربة « الآخر » فضاً قصدياً

ان وحدة معنى «العالم الموضوعي» تتكون تبعاً لعدة درجات، على أساس من عالمي الأولي . وينبغي لي قبل كل شيء ، ان أبرز مستوى تكوين « الآخر » او « الآخرين بصفة عامة » ، وأعني بذلك « الانيات » المستبعدة من الوجود المشخص« الذي يخصني » (أي المستبعدة من الأنا ــ «الإنية» الأولية) . وفي نفس الوقت الذي يحصل فيه ابراز هذا التكوين ويحرّك هـذا التكوين بذاك الابراز، يتوضع معنى آخر فوق «العالم» الأولي، على نحو كلي ؛ فيصبح هذا العـالم الأولي من جراء ذلك ، « ظاهرة من ظواهر » العالم الموضوعي المحدد ، ذلك العـالم الذي هو واحد وفي هوية مع ذاته ، بالنسبة إلى كل فرد ، بما فيهم أنا . وتبعاً لهذا ، ان الآخر الذي هو أول في ذاته (غير الأنا الأول) إنما هو الأنا الآخر . وهذا يجعل في حيز الامكان أمر تكوين مجال جديد ولانهائي من مجـالات « ما هو غريب عني » والطبيعة الموضوعية والعالم الموضوعي بصفة عامة ، ذلك العالم الذي يتعلق به الآخرون وأنا ذاتي . وفي جوهر هـذا التكوين الذي يبني ذاته ابتداء من «الأنوات الخالصة» الأخرى

(التي ليس لديها بعد معنى عن موجودات العالم) ، لا يبقى أولئك الذين هم «آخرون» بالنسبة إلي ، في حالة انعزال ، بل يتكوّن خلافاً لذلك (في دائرة ما يخصني كما هو بديهي) معشر من الأنوات يوجد بعضها مع البعض الآخر ومن أجل البعض الآخر ؛ وهذا المعشر يشملني أنا ذاتي . ان هذا المعشر هو في نهاية التحليل معشر من المنادات ، بل بصفة خاصة ، معشر يكوّن (عن طريق قصديته المكوّنة العامة) عالماً واحداً لا يتغير . وفي هذا العالم تتلاقى الأنوات جميعاً — ولكنها تتلاقى في الحدس الموضعين هذه المرة — مع معنى « بني الانسان » ، أي بني الانسان الذين هم كائنات نفسية طبيعية ، وموضوعات من موضوعات العالم .

ان الذاتية البينية المتعالية تملك بفضل هذا الوضع المشترك ، دائرة امتلاك ذاتية بينية ، تكوّن فيها العالم الموضوعي تكويناً ذاتيًّا بينيًّا . وهي على هذا النحو ، وبصفتها «نحن» متعالياً ، ذات بالنسبة إلى هذا العالم ، وبالنسبة إلى عالم بني الانسان أيضاً ، هذا العالم الذي هو صورة تتحقق عليها هذه الذات ذاتها على شكل موضوع .

اننا نميز مرة أخرى بين دائرة الامتلاك الذاتية البينية وبين العالم الموضوعي . ومع ذلك ، انني حينما أضع نفسي موضع « الإنية » في حقل الذاتية البينية المكوّنة ابتداء من ينابيع

خاصة بي بصورة جوهرية ، فإنه ينبغي لي ان اعترف بان العالم الموضوعي لا يعود بالنسبة إليها عالياً بالمعنى الدقيق الكلمة ، اي انه لا يعلو على دائرة امتلاكها الذاتية البينية . ان العـــالم الموضوعي عالم متضمن فيها بوصفه تعالياً « محايثاً » .

وبصورة ادق ، أن العالم الموضوعي كفكرة ، وكمتعالق مثالي لتجربة ذاتية بينية متطابقة بصورة مثاليـــة – لتجربة موضوعة موضع المشاركة في الذاتية البينية – إنما ينبغي له من ناحية جوهره ، أن يرتد إلى الذاتية البينية ، المكوَّنة هي ذاتها على شكل مثال أعلى لمعشر لانهائي ومفتوح ، قد تزودت ذواته الفردية بمنظومات تكوينية ، يتطابق بعضها مع البعض الآخر ، ويتفق بعضها مع البعض .

ومن ثمت ، ان تكوين العالم الموضوعي يتضمن بصورة جوهرية « انسجاماً » بين المنادات . بل انه يتضمن بصورة أدق تكويناً منسجماً خاصًا ، نجده في كل منادة ، ويتضمن تبعاً لهذا، تكويناً يتحقق تحققاً منسجماً في كل المنادات الخاصة.

ولكن ، ليس هناك على الاطلاق مسألة تتعلق ببنية تحتية « ميتافيزيقية » ذات صلة بانسجام يقوم بين المنادات[1] . فهذا

---

[1] كما لدى « ليبنز » مثلا؛ فهو يفترض وجود انسجام أزلي يجعل المنادة المستقلة تدرك ذاتها وتدرك العالم أجمع، برغم هذا الاستقلال . ولتفسير ذلك ، لا بد من لمحة عن نظرة «ليبنز» بهذا الصدد :

الانسجام هو أقل من المنادات ذاتها ، في أن يكون اختراعاً او افتراضاً ميتافيزيقيًّا . وخلافاً لذلك ، يتعلق هذا الانسجام بفض المضامين القصدية المتضمنة في الحقيقة القائلة بوجود عالم

انه يرى أن الوجود مؤلف من أجسام مختلفة كثيرة ،هي بدورها مؤلفة من جواهر فردة غير مادية بل غير ذات امتداد ، يطلق عليها اسم « منادات » أو « وحدات » .

إن هذه «المنادات» مستقل بعضها عن بعض كل الاستقلال ، بل يجب أن تكون كذلك ما دامت غير ذات امتداد ، وما دام كل تأثير عبارة عن تصادم بين جزء وجزء من شيء ممتد.

ولذلك كانت المنادة قوة متجهة إلى الفعل من تلقاء ذاتها ، وبدون أي تأثير خارجي. فكأن فعلها جهد متواصل ينتقل من حالة الكمون إلى حالة التحقق. وهذا الفعل يتبدى على شكلين: إدراك ونزوع .

أ ــ إن المنادة تدرك كل الوجود وتدرك ذاتها ؛ فكل شيء مرتبط بكل شيء ، حتى ان إدراك أي شيء يؤدي إلى إدراك كل شيء . والمنادة حينما تدرك منادة أخرى ، إنما تدرك جميع المنادات من جراء ذلك .

ب ــ ولكن المنادة لا تقف عند حد الادراك الأول ، بل تنزع إلى إدراكات جديدة . وهـذا النزوع يؤدي إلى اللذة أو إلى الالم ، كما يؤدي من ثمت إلى تحريك الإرادة نحو طلب اللذة أو تجنب الالم .

ولكن سؤالا لا يلبث أن يخطر في الاذهان : فإذا كانت المنـادات مستقلة وتتغير من داخلها تحت تأثير فعل باطني ، فهل يعني هذا أن العـالم في حالة من الفوضى ؟ إن «ليبنز» يرى أن هـذا العالم هو أحسن العوالم ، ومن ثمت منظم أحسن ما يمكن النظام . فهناك الله المنادة الكبرى ، التي خلقت المنادات الصغيرة محاكية لها ؛ تعمل بحسب انسجام أزلي لا تحيد عنه .

أما «هوسرل» فلا يريد أن يتكلم عن انسجام من هذا النوع ، بل يريد أن يتكلم عن انسجام يتعلق بفض المضامين القصدية ، عند العقاء « الإنية » بعالم التجربة . (المترجم)

تجربة بالنسبة إلينا .

ان ما أقدمنا على عرضه ، هو استباق لنتائج فض المضمون فضًّا قصديًّا ، ذلك العمل الذي ينبغي لنا ان نقوم به درجة بعد درجة ، إذا أردنا ان نحل المسألة المتعالية ، وأن ننشىء المثالية المتعالية الفينومينولوجية حقًّا .

٥٠ – القصدية غير المباشرة لتجربة الآخر بما هي « شعور بالحضور » (حدس بالمماثلة)

بعد أن حددنا الدائرة الأولية ، وأوضحنا روابطها – الروابط التمهيدية الهامة إلى أقصى حدود الأهمية من الناحية المتعالية – نجد أنفسنا أمام صعوبات جليلة في الواقع ، منذ أن نخطو خطوتنا الأولى نحو تكوين العالم الموضوعي . وهذه الصعوبات تكمن في توضيح تجربة الآخر توضيحاً متعالياً ، تلك التجربة التي لم يكتسب « الآخر » فيها بعد معنى « الانسان ».

ان التجربة نمط من أنماط الشعور يعطى فيه الموضوع « بصورته الأصلية » . والواقع ، اننا حينما نحظى بتجربتنا عن الآخر ، إنما نقول بصفة عامة : انه هو ذاته أمامنا « بلحمه ودمه ». ومن ناحية أخرى ، ان كون الآخر يتصف بهذه الصفة « بلحمه ودمه » ، لا يمنعنا من أن نوافق بدون أية صعوبة ، على أن « الأنا » الآخر ليس هو المعطى إلينا بصورته الأصلية ، وليست

كذلك حياته ولا ظواهره ذاتها ، ولا أي شيء آخر مما يخص وجوده الخالص . إذ أن الحالة لو كانت كذلك ، ولو كان ما يخص وجود الآخر الخالص من الممكن الوصول إليه بصورة مباشرة ، فإن هذا لن يكون إلا لحظة من لحظات وجودي الخاص بي ، بل انني أنا ذاتي وهو ذاته سنكون شيئاً واحداً في نهاية الأمر . وسيكون الأمر على هذا النحو فيما يتعلق ببدنه ، إن لم يكن شيئاً آخر غير « جسم » طبيعي ، أي وحدة تتكون في تجربتي الواقعية والممكنة ، وتخص دائرتي الأولية ، بما هي دائرة مكونة من « حساسيتي » أنا على وجه الاطلاق . ولا بد أن يكون هنا ضرب من ضروب القصدية غير المباشرة ، ابتداء من الطبقة العميقة « للعالم الأولي » ، التي تبقى على كل حال أساسية بصورة دائمة . ان هذه القصدية تدل على « توافق بالوجود » ليس قط ، ولا يمكن ان يكون أبداً موجوداً هناك « بشخصه » . وإذن ، فالأمر يتعلق بنوع من أنواع الفعل الذي يجعل الآخر « حاضراً معي » ، وبنوع من أنواع الحدس بالمماثلة سنطلق عليه عبارة «الشعور بالحضور» .

ان تجربتنا عن العالم الخارجي تتميز بهذه الميزة أصلاً . والحقيقة ، ان الجانب «المرئي» حقاً من جوانب موضوع من الموضوعات ، أي «وجهه» المتجه إلينا ، يشعرنا دائماً وبالضرورة بحضور « وجهه الآخر » ـ المختفي ـ ويجعلنا نتنبأ ببنيته

المحددة في كثير أو قليل. ولكن ، لا يمكن من ناحية أخرى ، أن يكون الأمر متعلقاً على وجه دقيق ، في الحالة التي نحن فيها ، بهذا النوع من أنواع الشعور بالحضور ، الذي يتدخل في تكوين الطبيعة الأولية . والواقع ، ان هذه الطبيعة الأولية يمكن أن تتأكد عن طريق حضور مطابق يملأ منها القصد (يمكن « للقفا » ان يصبح « وجهاً ») في حين ان هذا مستحيل بصورة قبلية على نوع من أنواع الشعور بالحضور ينبغي له ان يدخلنا إلى الدائرة « الأصيلة » للآخر . فكيف يمكن إذن لشعوري بحضور دائرة « أصيلة » أخرى ـ الأمر الذي يعطي كلمة « آخر » معنى ـ ان يتحرك في دائرتي أنا ، دائرتي الأصيلة ؟ ما دام الشعور بالحضور مفهوماً هنا كتجربة فعلية ! ان أي تصور لا يمكن له ان يقوم بذلك . انه لا يمكن له ذلك إلا إذا ارتبط بحضور ما ، أي بفعل يُعطى الموضوع فيه بشخصه بكل معنى الكلمة . وهو لا يمكن له ان يحظى بميزة الشعور بالحضور إلا بما هو ضرورة من ضرورات هذا الحضور فقط ، شأنه في ذلك تماماً كشأن الوجود المدرك في عملية ادراك شيء من الأشياء ، فهو سبب الشعور بوضعية « التوافق بالوجود » . ان ادراك العالم المحوّل إلى الدائرة الأولية ، الذي يتسع باستمرار ضمن الروابط الموصوفة أعلاه ، في داخل الاطار العام لادراك « الإنية » المستمر لذاتها ، إنما يقدم لنا الطبقة

الأساسية للادراك . والمسألة قائمة في معرفة الكيفيـة التي تترابط بها الأسباب ، والكيفية التي تفسر بها العمليات القصدية ـ المعقدة أشـد التعقيد ـ المتعلقـة بالشعور بالحضور المحقق تحققاً فعليًا .

ويمكننا ان نجد خيطاً موجهاً أول في معنى الكلمات بالذات: « الآخرون » ، « أناً آخر » . ان كلمة الآخر تعني «الإنية» الأخرى ، و « الإنية » المتضمنة فيها هي أنا ذاتي مكوّناً في داخل دائرة امتلاكي « الأولية » على نحو فريد في نوعـه ، بما أنا وحدة نفسية طبيعية (كإنسان أولي) ، أي كأنا «شخصي» فعّال ضمن بدني الوحيد بصورة غير مباشرة ، ومتدخل عن طريق عمل من الأعمال المباشرة في العالم الأولي المحيط بي ؛ بل من ناحية أخرى ، كأنا « شخصي » فاعل لحيـاة قصدية مشخصة ، وفاعل في دائرة نفسية ترجع إلى ذاتها وإلى «العالم». ان هذه البنى جميعاً هي تحت متناول أيدينا ؛ وهي كذلك في مظاهرها النموذجية التي أنشأتها الحياة الواعية، وأشكالها المألوفة ذات الجريان والتعقيد . اننا لم ندرس القصديات التي كونتها ، والتي هي معقدة إلى أقصى حدود التعقيد؛ ففي ذلك مجال رحب من مجالات الأبحاث الخاصة ، التي لم نتوقف عندها ، والتي لم نكن نستطيع ان نتوقف عندها .

لنفترض إنساناً آخر داخلاً في حقل ادراكي ؛ ان هذا يعني

في مجال التحويل الأولي ، أن جسماً من الأجسام يتراءى في حقل ادراكي لطبيعتي الأولية ، وهو جسم لا يمكن له ان يكون ، بصفته أوليًّا ، غير عنصر محدد لذاتي (تمالٍ محايث). ولأن بدني هو الجسم الوحيد الذي هو مكوَّن كبدن (عضو عامل) على نحو بديء ، في هذه الطبيعة وهذا العالم ، فقد كان لا بد لهذا الجسم الآخر – الذي يتراءى هو أيضاً كبدن مع ذلك – من أن يتشبث بهذا المعنى المتعلق بانتقالٍ ادراكيٍّ ابتداء من بدني الخاص بي ؛ وأن يكون هذا على نحو يُنبذ معه تبرير مباشر حقًّا ، وأوليّ من جراء ذلك ، تبرر به المحمولات النوعية للبدن ؛ ولكن أوليته هذه أولية تأتي عن طريق ادراك من الادراكات ، بالمعنى القوي لكلمة ادراك . وابتداء من هذه اللحظة ، يتضح لنا ان تشابهاً من التشابهات ، يربط هذا الجسم الآخر بجسمي في الدائرة الأولية ، يمكن له وحده أن يقدم لنا الأساس والسبب اللذين يدعواننا إلى تصور هذا الجسم « بالمماثلة » وكأنه بدن آخر .

وإذن ، سيكون هذا حدساً مُتَمَثّلا معيناً ؛ الأمر الذي لا يعني مطلقاً استدلالاً بالمماثلة . فالحدس ليس استدلالاً ولا عملًا فكريًّا. ان كل حدس نتصور وندرك به تلك الموضوعات المعطاة إلينا بصورة مباشرة ، مثل عالم حياتنا اليومية ، التي تتراءى أمام أبصارنا ، ومثل الموضوعات التي نفهم معانيها

وآفاقها بنظرة واحدة ـ نقول : ان كل حدس من هذا النوع يتضمن قصدية تحيلنا إلى «خلق أول» يتكون فيه لأول مرة ، موضوع من الموضوعات له معنى مماثل . ان موضوعات هذا العالم المجهولة من قبلنا بالذات ، هي موضوعات معروفة بحسب نماذجها على وجه العموم. لقد رأينا من قبل أشياء مماثلة ، إن لم نكن قد رأينا هذه الأشياء على وجه دقيق . فكل عنصر من عناصر تجربتنا اليومية ، يكشف لنا عن نقل بالمماثلة ينقل به المعنى الموضوعي المخلوق خلقاً بديئاً إلى ما فوق الحالة الجديدة ، ويتضمن سبقاً يستبق معنى هذه الحالة الجديدة ، وكأنه معنى لموضوع مماثل. فحيثما كان هناك «معطى موضوعي»، كانت هناك عملية النقل هذه ؛ وكل ما يبدو في التجربة اللاحقة وكأن له معنى جديداً في الواقع ، يمكن أن تكون له وظيفة « الخلق الأول » ، وأن يكون أساساً لـ « معطى موضوعي » ذي معنى أغنى . ان الطفل الذي يعرف ان يرى الأشياء أصلاً، يفهم المعنى الغائي للمقص لأول وهلة مثلاً ؛ وهو يدرك ابتداء من هذه اللحظة ، المقص بما هو كذلك ، لأول وهلة وبصورة مباشرة . ان هذا لا يحدث كما هو مفهوم ، على شكل توليد جديد (عن طريق الذاكرة) أو مقارنة او استدلال . ومع ذلك ، فإن الطريقة التي تتولد بها الحدوس ، وتحيلنا من بعد إلى تكونها عن طريق ذاتها ، وعن طريق معانيها ، وعن طريق

آفاقها ، وعن طريق القصدية ، إنما هي طريقـــة تختلف تمام الاختلاف ، كلما انتقلنا من حالة إلى حالة. فمع درجات تشكل المعنى الموضوعي تتطابق درجات الحدس .

وفي نهاية الأمر ، اننا نصل من كل ذلك إلى تمييز جذري بين الحدوس التي تخص الدائرة الأولية من حيث تولدها ، وبين الحدوس التي تظهر بظهور معنى « الإنية » الأخرى، والتي تقيم فوق هذا المعنى معنى جديداً ، بفضل توليد من مرتبة أرفع .

٥١ – « المزاوجة » عنصر من عناصر التكوين بالترابط في تجربة الآخر

ان الشعور بالحضور شعور يتمثل الأشياء ؛ وأنا أدرك بفضله جسماً شبيهاً بجسمي الذي هو بدن خاص بي ، جسماً يتراءى لي كبدن كما يتراءى لي جسمي سواء بسواء . وإذا كان لا بد لنا من الاشارة إلى ما هو خاص بهذا الشعور بالحضور ، فإن أول ما نصطدم به هو الحقيقة التالية : ان الأصل الذي يصدر عنه «الخلق الأولي» هو هنا حاضرٌ وحيٌّ على الدوام، بل ان « الخلق الأولي » ذاته يحتفظ من جراء ذلك بحركته الحية والفاعلة بصورة دائمة . بل اننا نصطدم في المكانة الثانية أيضاً ، بالخاصة المميزة التي نعرف أصلاً اتصافها بالضرورة ؛ فالموضوع الذي نشعر بحضوره عن طريق هذا الضرب من

المماثلة ، لا يمكن له أن يكون حاضرا في الواقع أبداً ، أي لا يمكن له ان يكون معطى في ادراك حقيقي أبداً . وما حقيقة أن « الإنية » و « الإنية » الأخرى تعطيان بالضرورة في مزاوجة بديئة بصورة دائمة ، إلا حقيقة ذات صلة وثيقة بهذه الخاصة المميزة الأولى .

ان المزاوجة - ونعني بها تصور الأشياء في صورة «أزواج» تصوراً لا يلبث أن يصبح فيما بعد تصوراً لها في صورة زمرة وفي صورة تعدد - هي ظاهرة كلية من ظواهر الدائرة المتعالية (ومن ظواهر الدائرة النفسية القصدية في مقابل ذلك) . ولنقل ذلك حالاً : فحيثما كانت المزاوجة متحققة ، كان هناك أيضاً هذا النوع الخاص من الخلق الأولي - الذي يبقى في حالة من التحقق - والذي يقوم به الشعور بالحضور المتمثل. لقد استخلصنا ذلك كخاصة مميزة أولى من خواص تجربة الآخر ، بيد انه ليس خاصاً بهذه التجربة بصورة تنفي ما عداها .

فلنشرح بادىء ذي بدء ما هو جوهري في هذه «المزاوجة» ؛ ثم لنشرح أيضاً ما هو جوهري في تشكل ضروب التعدد بصفة عامة .

انها صورة من الصور الأولية للتركيب السلبي ، هذه التي ندل عليها بكلمة « ترابط » ، في مقابل التركيب السلبي «للتوحيد» . ان الصفة المميزة للترابط المزاوج هي أن مضمونين

من المضامين يعطيـان في أبسط الحالات ، بصورة صريحـة وحدسية ؛ في وحدة الشعور ، وفي سلبية خالصـة من جراء ذلك ؛ وهـذا يعني أنهما إما ان يكونا « ملاحظين » أو لا ، فيقيان من الناحية الفينومينولوجية وحـدة تشابه ، من حيث ظهورهما متميزين ؛ انهما يبدوان بصورة دائمة إذن ، وكأنهما يشكلان زوجاً . وإذا كان هناك أكثر من معطيـين ، فإن الوحدة الظاهرية لـ «زمرة» « التعدد » تستمر قائمة على الأزواج الخاصة . وان تحليلاً أكثر إيغالاً يظهر لنا نوعـاً قصديـًّا من « انتهاك الحرمة » وكأنه جوهري في هذا الترابط، هذا النوع القصدي الذي ينشأ في المرتبة التوليـدية (عن طريق قانون جوهري) ، منذ أن تعطى تلك العناصر التي تتزاوج إلى الشعور « معاً » و « متميزة » ، في وقت واحد . وبصورة أدق ان هذه الأزواج يدعو بعضها بعضاً بالتبادل ، ويمتلك بعضها بعضاً ، بتبادل عناصرها ، بحسب معناها الموضوعي . ان هذا الامتلاك يمكن ان يكون كليـًّا او جزئيـًّا . انه يتضمن بصورة دائمـة تدرجاً حده الأخير هو « المساواة » . وعمله قائم في نقل المعنى إلى داخل مجموع الزوج ، أي في ادراك أحد عضويه وفقاً لمعنى العضو الآخر ؛ وهذا كما هو مفهوم ، ضمن الحـدود التي لا تخلق فيها « مراحل » المعنى ، المتحققـة في تجربة الموضوع ، شعوراً بـ « وجوه الاختلاف » ، ولا تلغي على هـذا النحو

عملية النقل .

ان المزاوجة لا تحدث في حال الترابط وحدس « الإنية » لـ «إنية» الأخرى ــ الأمر الذي يهمنا هنا ــ إلا عندما يدخل « الآخر » في حقل ادراكي . انني ــ أنا الأنا النفسي الطبيعي الأولي ــ « متميز » بصورة دائمة ، في داخل الحقل الأولي لادراكاتي ، بالاستقلال عن الانتباه الذي يمكن لي أن أعيره لذاتي ، أي بالاستقلال عن التفاتي « بصورة فعالة » نحو ذاتي ، او عدم التفاتي نحوها . ان جسمي بصفة خاصة هو الكائن هناك بصورة دائمة ، وهو حاضر لحساسيتي على نحو متميز ، بيد أنه بالاضافة إلى ذلك متأثر بـ « المعنى » الخاص للكينونة العضوية، على نحو أولي وبدئي .

وإذا ظهر في دائرتي الأولية ، جسم « يشابه » جسمي ، من حيث انه موضوع متميز ــ أي إذا كان يتمتع ببنية لا بد له ان يخضع مع جسمي بفضلها لظاهرة المزاوجة ــ فإنه يتراءى لنا بوضوح مباشر ، ان هذا الجسم لا بد ان يكتسب حالاً معنى البدن الذي ينتقل إليه عن طريق بدني . ولكن ، هل من الصحيح ان تكون بنية الحدس شفافة إلى هذا الحد ؟ وهل هو حدس بالنقل بسيط ، مثل أي حدس آخر مهما كان ؟ ما الذي يجعل هذا الجسم جسم كائن آخر ، ولا يجعله نسخة ثانية من جسمي الخاص بي ؟ لا بد لنا هنا من أن ندخل في

حسابنا بوضوح ، ما كنا أشرنا إليه كصفة أساسية ثانية ، من صفات الحدس الذي نحن بصدده ، وهذه الصفة هي التالية : انه ما من شيء من المعنى المنقول (الصفة الخاصة بكون البدن بدناً) يمكن له أن يتحقق تحققاً بديئاً ، ضمن دائرتي الأولية الخاصة بي .

٥٢ – الشعور بالحضور من حيث هو تجربة ذات نحو خاص - باثباتها لذاتها

بيد أنه لا تلبث أن تبرز أمامنا هنا ، تلك المهمة الصعبة المتعلقة بشرح الكيفية التي يكون فيها حدس شبيه بهذا ممكناً؟ ولماذا لم يلغَ من باب أولى حالاً ؟ وكيف يحدث لنا أن نتقبل المعنى المنقول ، وكأنه يتمتع طبقاً للواقع بقيمة وجودية ، بما هو مجموع من التحديدات « النفسية » المتعلقة بجسم الآخر ، في حين أن هذه التحديدات النفسية لا يمكن لها أن تظهر بذاتها أبداً ، في الحقل الأصيل لدائرتي الأولية (ذاك الحقل الوحيد الذي هو في متناول أيدينا) .

لننظر من مكان أقرب إلى الموقف القصدي . ان الشعور بالحضور الذي يعطينا من الآخر ، ما لا يمكن لنا أن نصل إليه ، كما هو في الأصل ، هو شعور مرتبط بتصور بديء (لجسمه ، الذي هو عنصر مكوّن لطبيعتي ، بما هي « خاصة

بي ») . بيد أن جسم الآخر والأنا الآخر الذي يسوده ، إنما يعطيان مع هذا الارتباط ، في وحدة التجربة المتعالية بصورة جوهرية . ان كل تجربة من التجارب تتعلق بتجارب أخرى تثبت وتحقق ما هو معني ضمن آفاق شعورها بالحضور . وهذا الشعور بالحضور يتضمن ضروباً من التركيب قابلة للتحقيق ، هي ضروب تركيب تجربة تتطور في اتفاق مع ذاتها ؛ انه يشملها على شكل من أشكال الاستباق غير الحدسي . وفيما يتعلق بتجربة الآخر ، فإنه من الواضح أن التقدم في إثباتها وتحقيقها، لا يمكن ان يقوم إلا على سلاسل جديدة من الشعور بالحضور ، متطابقة فيما بينها بصورة تركيبية . انه لا يمكن لهذا التقدم ان يقوم إلا على الطريقة التي تستمير بموجبها هذه الضروب من الشعور بالحضور ، قيمتهـا الوجودية من ارتباطها بأشياء حاضرة حقيقية ، تتغير بصورة دائمة ، وليست أقـل من ذلك دواماً في مرافقتها لها .

هذا ، وان الاقتراح التـالي ، يمكن ان يستخدم كخيط موجّه نحو التوضيحات التي نحن بحاجة إليها :

ان البدن الغريب عني ، يثبت وجوده في تتابـع التجربة ، وكأنه بدن حقيقي ، تتأتى حقيقته بصفة خاصة ، من «سلوكه» المتغير ، والذي هو دائم التطابق مع ذلك . وهذا يحدث على النحو التالي : ان هـذا السلوك له جانب طبيعي يُشعر بوجود

حياة نفسية معه ، كدليل عليه . وهذا «السلوك» هو الذي تستهدفه التجربة البديئة ، التي تتحقق وتتوطد في تتالي حالاتها تتالياً منظماً .

وحينما لا يكون هناك مكان لهذا التتالي المحكم من الحالات، فإن الجسم يدرك وكأنه ليس بدناً إلا في الظاهر .

وفي هذه القابلية غير المباشرة ، والحقيقية مع ذلك ، لبلوغ ما لا يمكن البلوغ إليه بصورة مباشرة ، وفي ذاته ، إنما يجد وجود الآخر أساساً له ، في نظرنا .

ان ما يمكن تصوره وتبريره بصورة مباشرة ، ان هو إلا « أنا ذاتي » أو « ما يخصني » بذاتي . أما «الآخر» فهو خلافاً لذلك ، ما لا يمكن له أن يعطى إلا عن طريق التجربة غير المباشرة ، « القائمة » على أساس من تجربة أخرى لا تقدم لنا الموضوع ذاته ، بل توحي لنا به بمجرد إيحاء ، وتثبت هذا الايحاء عن طريق مطابقة داخلية .

اننا لا نستطيع أن نفكر به ، إلا كما نفكر بشيء شبيه بما « يخصني » . فبفضل تكوين معناه ، يبدو لي في « عالمي » الأولي بصفة ضرورية ، على شكل تعديل قصدي في أناي، وقد أحيل إلى موضوع في المكانة الأولى . فمن وجهة النظر الفينومينولوجية ، ليس الآخر إلا تعديلاً لـ « أناي » (الذي يكتسب من جانبه صفة كونه « يخصني » ، بفضل المزاوجة

الضرورية التي تضع هذا في مقابل ذاك) .

ومن الواضح ، اننا من جراء ذلك بالذات ، نشعر في تعديل بالمماثلة ، بحضور كل ما يتعلق بالوجود المشخص لهذه « الإنية » الأخرى ، بما هو مرتبط بعالمها الأولي أولاً ، وبما هو « إنية » مشخصة تمام التشخص من بعد ذلك . وبتعبير آخر ، ان المنادة الأخرى تتكون في منادتي عن طريق الشعور بالحضور .

فلنأت بمثال موضّح على ذلك : ان ماضيّ يعطى لي بصورة مباشرة ، في قلب «ما يخصني» ، بل في الدائرة الحية من حاضري بصورة أدق ، عن طريق الذكرى ؛ ويبدو فيها بصفته حاضراً ماضياً ، وكأنما هو تعديل قصدي للحاضر . ان إثبات هذا الماضي عن طريق التجربة ، من حيث انه إثبات لتعديل ما ، إنما يتحقق حينذاك بالضرورة ، في ضروب تركيب الذكرى المتطابقة معه . وعلى هذا النحو وحده ، يتحقق الماضي بما هو كذلك . وكما أن ماضيّ بما هو ذكرى ، يعلو حاضري الحي من حيث أنه تعديل له ، كذلك وجود الآخر الذي أشعر بحضوره ، يعلو وجودي الخاص بي بمعنى « ما يخصني » بصورة أوليـــة .

ان التعديل في هذه الحالة أو تلك ، هو عنصر من عناصر المعنى بالذات ؛ انه مساوق للقصدية التي تنشئه . وكما أن ماضيّ

يتشكل في حاضري الحي ، في مجال « الإدراك الداخلي » ، بفضل الذكريات المطابقة له ، والموجودة في هذا الحاضر ؛ كذلك يمكنني ان أنشىء « إنية » غريبة في « إنيتي » ، بفضل ضروب الشعور بالحضور ، التي تبدو في دائرتي الأولية ، والتي تحركها مضامين هذه الدائرة . وهذا يعني ان بإمكاني أن أنشىء هذه «الإنية» الغريبة، من تصورات ذات نموذج جديد، لها نوع آخر من أنواع التعديل كمساوق لها .

وعلى كل حال ، فما دام الأمر ذا علاقة بتصورات كائنة في داخل دائرة امتلاكي ، فإن « الأنا المركزي » الذي يتعلق بها ، ليس شيئاً آخر غير ذاتي ؛ في حين أن هناك أنا مشعوراً بحضوره يخص كل ما هو غريب عني ؛ أنا لست إياه أنا ذاتي ، بل هو تعديل لي ؛ انه أنا آخر ، يبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بآفاق وجوده المشخص المشعور بحضورها .

إن فضًّا لمضمون الارتباطات النِّسْبية ، المتعلقة بتجربة « الآخر » ، هذه التجربة الكافية لتحقيق غاياتنا ، والضرورية كل الضرورة لتوضيح العمل التكويني المتحقق عن طريق الترابط ، هو فض لم تنجزه التحليلات التي قمنا بها حتى الآن . انه ينبغي لنا أن نتممه ، وان نندفع به إلى حدٍّ كافٍ من البعد ، لكي يتاح لامكانية التكوين المتعالي للعالم الموضوعي ، ولمدى هذا التكوين ، أن يصبحا بديهيين ، ولكي يتاح للمثالية

الفينومينولوجية المتعالية ، أن تصبح شفافة بصورة كاملة .

٥٣ – كمونات الدائرة الأولية ووظيفتها التكوينية في حدس الآخر

إن جسمي بتعلقه بذاته . يعطى لي في نمط ما هو هنا ؛ في حين أن كل جسم آخر – بل وأيضاً جسم الآخر – إنما يعطى لي في نمط ما هو هناك ، وذلك في دائرتي الأولية . واتجاه هذه الـ « هناك » قابل للتغير الحر ، بفضل حالاتي الحشوية ؛ حتى ان « طبيعة » مكانية تنشأ في الوقت ذاته ، في دائرتي الأولية ، عن طريق تغيرات الاتجاه هذه وفيها ، وهي تنشأ بحسب مطابقة قصدية مع جسمي ، من حيث أنه مركز لضروب الادراك . وما حقيقة أن بدني مدرك ، بل ويمكن ان يدرك كجسم طبيعي ، موجود في المكان ومتحرك فيه مثل سائر الأجسام الأخرى ، إلا حقيقة مرتبطة بشكل واضح، بالامكانية التي ننص عليها كما يلي :

انني أستطيع أن أغيّر موقفي على نحو يتحوّل فيه كل ما هو هناك إلى ما هو هنا ، وذلك عن طريق تعديل حر لاحساساتي الحشوية، بل بصفة خاصة، عن طريق فعل «الدوران حول الأشياء » الذي يمكنني أن أقوم به ؛ وهذا يعني أنني أستطيع أن أحتل بوساطة جسمي أي حيز في المكان . ان هذا

يتضمن انني إذا أدركت ما هو هنالك ، فإنه لا بدّ لي أن أرى الأشياء ذاتها ، ولكنها معطاة عن طريق ظواهر مختلفة ، كما تتعلق هذه الظواهر بـ « الوجود المرئي من هناك » ؛ بل ان هناك منظومات من الظواهر الخاصة بإدراكي هنا والآن ، وهي تخص أيضاً تكوين كل شيء ، ولكنها ليست وحدها التي تخصها بصورة جوهرية ، وإنما تخصها أيضاً منظومات أخرى محددة كل التحديد ، ومتآزرة كل التآزر مع تغير الموقف الذي يضعني هناك ؛ ثم إن الأمر هو على هذا النحو بصدد كل ما هو « هناك » .

ألا ينبغي للاتصال ، بل لتآزر عناصر التكوين الأولي لـ « طبيعتي » ــ ذاك الاتصال وهذا التآزر المتصفين هما ذواتهما بالترابط ــ ان يساهما مساهمة جوهرية ، في توضيح الدور الترابطي ، الذي تقوم به تجربة « الآخر » ؟ وذلك لأنني لا أدرك « الآخر » وكأنه قريني بكل بساطة ؛ انني لا أدركه مزوداً بدائرتي الأصيلة ، أو بدائرة شبيهة بدائرتي، ولا مزوداً بظواهر مكانية تخصني من حيث ارتباطها بالـ « هنا » ، بيد انني أدركه ــ إذا نظرنا إلى الأمر من مكان أقرب ــ ومعه ظواهر كالظواهر التي بإمكاني أن أحظى بمثلها ، إذا ما ذهبت إلى « هناك » ، وإذا ما كنت « هناك » .

ومن ثمت، فإن الآخر إنما يدرك في حالة الشعور بالحضور،

على شكل « أنا » عالم أولي ، أو على شكل منادة. وفيما يتعلق بهذه المنادة ، فإن جسمها مكوَّن تكويناً بديئاً ، ومعطى على نمط « هنا مطلق » ، هو المركز الوظيفي لعملها .

ونتيجة هذا ، ان الجسم الذي يظهر في دائرتي المنادية، على نمط ما هو هناك ، والذي يُدرك كبدن للآخر ، بل كبدن لـ « إنية » الأُخرى ، إنما هو كذلك في الوقت ذاته ، كما هو الجسم ذاته في نمط الـ « هنا » ، هـذا الذي يحظى « الآخر » بتجربة عنه ، في دائرته المنادية؛ وهذا بصورة مشخصة، وكذلك كل القصديات التكوينية التي يتضمنها هذا النمط .

٥٤ — فض مضمون الشعور بالحضور هو تجربة الآخر

ان ما أتينا على ذكره، يتعلق تعلقاً واضحاً بمجرى الترابط، الذي ينشيء ظاهرة « الآخر » . فهذا الترابط ليس مباشراً . فالجسم (جسم من سيصبح الآخر) الذي يخص محيطي الأولي، إنما هو في نظري جسم في نمط ما هو «هناك» . ان نمط ظهوره لا يتزاوج عن طريق الترابط المباشر ، مع نمط الظهور المرتبط بجسمي (في نمط الـ « هنا ») ترابطاً دائماً وحاضراً ؛ بل انه يوقظ وينشيء نمطاً آخر من الظهور ، مماثلاً لذاك مماثلة مباشرة؛ وهـذا النمط هو نمط ظهور الظواهر الخاصة بالمنظومة التكوينية لبدني بما هو جسم مكاني .

ان هذا النمط من الظهور يذكرنا بالمظهر الذي كان يمكن ان يتخذه جسمي « فيما إذا كنت هناك » . وفي هذه الفرصة يتحقق ضرب من المزاوجة ، رغم أن عمليـة الاسترجاع لا تؤدي إلى ذكرى حدسية. وهو ضرب من المزاوجة لا تشارك فيه أنمـاط ظهور جسمي المستعادة قبـل كل شيء وحسب ، بل يشارك فيه جسمي ذاته بصفته وحدة تركيبية لهذه الأنماط، ولأنماط ظهوره الأخرى ، المتعددة والمألوفة.وعلى هذا النحو، يصبح الحدس المتمثل ممكناً ، وبفضله يكتسب الجسم الخارجي (الذي هناك) الشبيه بجسمي الخاص بي ، معنى البدن . ثم لا يلبث ان يكتسب أيضاً معنى بدن موجود في « عالم » آخر ، شبيه بعالمي الأولي .

ان الأسلوب العام لهذا الحدس ، مثل أسلوب كل حدس ناتج عن الترابط ، لا بد له من أن يوصف على النحو التالي :

حينما تتلك المعطيات التي هي أساس الحدس ، بعضها بعضاً بالتبادل ، في عملية الترابط ، تتحقق درجة أعلى من الترابط . وإذا كان أحد هذه المعطيات نمطاً من أنماط ظهور موضوع من الموضوعات القصدية ــ الذي هو دلالة 'توقظ' بترابط منظومة من الظواهر المتعددة ، يمكن ان يبدو هو ذاته فيهـا ــ فإن المعطى الآخر « يُكمَّل » حينذاك ، على نحو يصبح معـه ظاهرة لشيء من الأشياء ، وصفة خاصة ، ظاهرة من ظواهر

موضوع مماثل. ولكن هذا لا يعني أن الوحدة والتعدد المتوالين إلى هذا المعطى الثاني ، لا يقومان بشيء غير « إكماله » بوساطة أنماط ظهور خاصة بالمعطى الأول ؛ بل ان الأمر على العكس من ذلك ، فالموضوع المدرك بالمماثلة ، أو منظومة الظواهر الذي هو دلالة لها ، تتوافق بالمماثلة توافقاً دقيقاً ، مع الظواهر المماثلة التي استدعت كل هذه المنظومة . ان كل نقل ناتج عن المزاوجة الترابطية هو انصهار في الوقت ذاته ، وتمثل ، وتلاؤم متبادل بين معاني المعطيات ، حينما لا يكون بينها تنافر .

وإذا عدنا الآن إلى حالة حدسنا الـ « إنية » الأخرى ، فمن البديهي أن ما هو مشعور بحضوره في محيطي الأولي ، من قبل البدن الذي هناك ، لا يتعلق بدائرتي النفسية ، ولا بالدائرة التي تخصني ، بصفة عامة . فأنا هنا ببدني ، مركز «عالم» أولي ، موجّه من حولي . ومن جراه ، فإن مجموع دائرة امتلاكي الأولية ، تحظى من حيث أنها مناداة ، ببنية الـ « هنا » ، لا بمضمون الـ « هناك » المتغير في نمط « ما أستطيع وما أفعل » ، أيًّا كان ، ولا بالـ « هناك » المحتوم من جراء ذلك ، فهذا وذاك يتنابذان بالتقابل ، ولكن ، بما أن الجسم الغريب عني (الـ «هناك») يدخل في مزاوجة ترابطية مع جسمي (الـ «هنا») ، وبما أنه يصبح ، لكونه معطى في الادراك ، نواة شعور بالحضور — وليد تجربة « إنية » موجودة معي — فإن جسمي لا بد له

من أن يكون مشعوراً بحضوره بالضرورة ، طبقاً لمجرى الترابط كله ، الذي يؤلف معناه ، وكأنه « إنية » موجودة في هذه اللحظة ، مع « إنيــة » أخرى ، في نمط الـ « هناك » (« كما لو أنني أنا كنت هناك ») . بيد أن « إنيتي » الخاصة بي ، والمعطاة في حدس دائم لذاتي ، إنما توجد في هذه اللحظة ، بصورة حضور ، مع مضمون « هُناهـا » . وإذن ، فهنـاك « إنية » مشعور بحضورها على أنها آخر . فالترافق في الوجود الذي هو متناقض في الدائرة الأولية ، يصبح متوافقاً من جراء الحقيقة التالية : ان « إنيتي » الأولية ، التي تنشىء لهـا « إنيات » أخرى ، إنما تفعل ذلك عن طريق الحدس المشعر بالحضور ، الذي لا يتطلب تأكيـده عن طريق الحضور ولا يتقبله أبداً ، وفقاً لمعناه المميز له .

ونستطيع أن نفهم بسهولة أيضاً ، تلك الطريقة التي يقدم بها شعور بالحضور من هذا النوع ، معطيات شعورية الحضور ، جديدة على الدوام ، في سلسلة ثابتة من الترابط ، وكيف انها تحمل لنا معرفة معينة عن مضامين الـ «إنية» الأخرى ، المتغيرة . ومن ناحية أخرى ، يمكننا ان نفهم كيف أن تحقيقاً مطابقاً لضروب هذا الشعور بالحضور يكون ممكناً ، بفضل ارتباطها بضروب ثابتة من الحضور ، بصفة خاصة . ان إدراك البنيـة العضوية لجسم الآخر ، ولسلوكه المميز ، يؤلف أول مضمون محـدد

من المضامين ؛ انه إدراك اعضائه مثل يديه اللتين تلمسان او تدفعان ، ومثل ساقيه اللتين تمشيان ، ومثل عينيه اللتين تريان، الخ ... ان الأنا يتحدد في بادىء الأمر ، كمجرد فاعل في الجسم ؛ وهو يؤكد ذاته تأكيداً مستمراً ، ضمن الحدود التي يتوافق فيها كل نمو لمعطيات حساسيتي الأولية والمباشرة ، مع العمليات المألوفة بنماذجها مني ، بفضل فعاليتي الخاصة بي ، والتي مركزها جسمي .

ومن هذا ، يمكننا ان نصل من بعد إلى النفاذ الشعوري للمضامين المحددة في الدائرة النفسية العليا . ان الجسم وسلوك البدن في العالم الخارجي ، مثل السلوك الخارجي الذي يقوم به الغضبان والطروب الخ ... هما اللذان يوحيان بهذه المضامين ويشيران إليها أيضاً . وأنا إن فهمتها فإنما أفهمها ابتداء من سلوكي الخاص بي ، في ظروف مماثلة . فالعمليات النفسية العليا – مهما تكن متعددة ومعروفة – لها من جديد أسلوبُها الضروري في التماسك والحدوث، ويمكن لها ان تكون مفهومة من قبلي ، بموجب اتصالاتها الترابطية بأُسلوب حياتي الخاص ، المألوف مني بصورة اختبارية ، في نموذجه التقريبي . ان كل فهم للآخر أقوم به ، تكون نتيجته خلق ترابطات جديدة ، وفتح امكانيات فهم جديدة؛ كما ان الأمر يحدث بصورة عكسية أيضاً ؛ فبما ان كل ترابط تزاوجي هو ترابط متقابل ، فإن الفهم

الذي يتحقق ، يكشف عن حياتنا النفسية الخالصة في مشابهاتها واختلافاتها ، ويجعلهـا عن طريق ضروب متميزة من الفهم جديدة ، قادرة على انشاء ترابطات جديدة .

٥٥ ـ مشاركة المنادات وصورة الموضوعية الأولى : الطبيعة الذاتية البينية

وأهم من ذلك أيضاً ، هو توضيح المشاركة المتكوّنة بدرجات مختلفة ، والتي لا تلبث ان تنشأ بفضل تجربة الآخر ، بيني ـ أنا « الإنية » النفسية الطبيعية الأوليـة ، الفاعلة في جسمي الأولي وبه ـ وبين « الآخر » المعطى لي في تجربة الشعور بالحضور ؛ بل اننا ، إذا ما نظرنا إلى القضيـة نظرة أكثر تشخيصاً وأكثر جذرية، كان أهم من ذلك توضيح المشاركة التي تنشأ بين « الأنا » وبين « إنية » الآخر المنـادية . ان ما يتكوّن في المكانة الأولى عـلى شكل مشاركة ، وما يقوم كأساس لكل المشاركات الذاتية البينية الأخرى ، إن هو إلا وجود « الطبيعة » العام ، الذي يشمـل وجود « جسم » لآخر و « أناه النفسي الطبيعي» ، وقد تزاوج مع أناي النفسي لطبيعي الخاص بي .

وبما أن الذاتية الغريبة عني ، المتلبسـة بمعنى وقيمة ذاتيـة أخرى » لها وجود خاص بها بخصوصية جوهرية ، يتأتى لها

شعور بالحضور يتحقق في داخل الحدود المغلقة لـ « وجودي » الخاص بي ، فإننا لا بد أن نميل قبل كل شيء ، إلى أن نرى فيها مسألة غامضة من المسائل . والحقيقة ، كيف يتحقق قيام المشاركة ، إن لم يكن ذلك على هذا الشكل الأول من أشكال عالم مشترك ؟ ان البدن الغريب عني ، من حيث انه يبدو لي في دائرتي الأولية ، هو قبل أي شيء آخر ، جسم داخل في « طبيعتي » (التي هي وحدة تركيبية أولية تقريباً بالنسبة إلي)؛ وهو من جراء ذلك ، لا يمكن أن يفصل عن ذاتي ، بصفته عنصراً محدداً لوجودي الخاص بي . وإذا كان لهذا الجسم وظيفة شعورية الحضور ، فإنني أشعر بالآخر ، في نفس الوقت الذي اشعر به بهذا الجسم؛ فأنا أشعر بالآخر أولاً بارتباطه بجسمه الذي يتكشف له في نوع من « الهُنا المطلق » . ولكن ، كيف يمكن لي بصفة عامة ، ان أتكلم عن هوية جسم ، يبدو لي في دائرتي الأولية على نمط الـ «هناك» ، ويبدو له هو ، في دائرته، على نمط الـ « هنا » ؟ أليست هاتان الدائرتان الأوليتان ، دائرتي التي هي الدائرة الأصيلة ، في نظري –أنا « الإنية »–ودائرته المشعور بحضورها في نظري أيضاً ، دائرتين منفصلتين بهوّة لا يمكن لي أن أجتازها ؟ وذلك لأن اجتياز هذه الهوّة لا بد أن يعني الوصول إلى تجربة أصيلة ، وغير شعورية الحضور ، عن الآخر . وإذا ما توقفنا عند تجربة الآخر ، كما تجري وتتحقق

في الواقع ، فإننا نلاحظ أن الجسم يعطى مباشرة في الادراك الحسي كجسم (حي) للآخر ، ولا يعطى كمجرد دلالة على حضور الآخر . أليست هذه الحقيقة لغزاً ؟

كيف يتوحد جسم دائرتي الأولية الأصيلة ، مع الجسم — المنفصل كل الانفصال— الذي تكوّن في « الإنية » الأخرى، التي تبدو مع ذلك بعد تكوينها، وكأنها هي ذاتها في هوية مع ذاتها ؟ كيف يكون هذا التوحيد ممكناً بصفة عامة ؟ ومع هذا، فما من مكان لهذا اللغز إلا إذا كانت الدائرتان الأصيلتان متميزتين أصلاً . ولكن هذا التميز يفترض أن تجربة الآخر قد أنجزت عملها من قبل . وذلك لأن الأمر لا يتعلق هنا على الاطلاق، بتوليد زمني لهذا النوع من التجربة، ابتداء من تجربة المرء عن ذاته التي لا بد أن تكون قد سبقت تلك التجربة من الناحية الزمنية ؛ فما يمكن له ان يأتينا بالعون ، إن هو إلا التأويل الصحيح للقصدية ، تلك القصدية المتضمنة تضمناً فعليًّا في تجربة الآخر ، والتي لا بد لها من أن تجعلنا نرى عملية التحريك الداخلية ، الدافعة لهذه التجربة .

ان الشعور بالحضور يفترض بما هو كذلك، نواة من ضروب الحضور ، كما قلنا ذلك من قبل . انه تصور (حضور معاد) مرتبط عن طريق بعض الترابطات بالحضور أو بالادراك الخالص؛ بيد أنه تصور (حضور معاد) يمارس بامتزاجه مع الادراك ،

وظيفة الحضور مع الآخر ، تلك الوظيفة المتميزة . وبعبارة أخرى ، ان التصور (الحضور المعاد) والحضور مع الآخر ، هما حضوران متحدان على نحو جعل لهما وظيفة مشتركة ، هي وظيفة إدراك وحيد ، يقدم الآخر ويشعر بحضوره في نفس الوقت ، ثم يشعر فيما يتعلق بموضوعه في مجموعه ، بأن هذا الموضوع حاضر بشخصه . ويجب علينا أن نميز في الموضوع المعطى «بشخصه» عن طريق ادراك (حضور مشعور بحضوره) من هذا النوع ، من وجهة النظر النُّيَمية ، بين ما هو مدرك فيه بصورة حقيقية ، وبين الاضافة التي ليست إياه ، ولكنها ترافقه بوجودها في الادراك ومن أجله .

وعلى هذا النحو، ان كل ادراك من هذا النوع يتعالى على ذاته ؛ انه يضع أمامنا أكثر مما هو « معطى بشخصه »، وأكثر مما يجعله حاضراً في الواقع . ومهما يكن الادراك الخارجي ، مثل ادراك بيت (الجانب الأمامي ، الجانب الخلفي) ، فإنه يخص هذه الفئة من ضروب الادراك. ولكن كل ادراك ، وكل بداهة بصفة عامة، إنما توصف في جوهرها بذلك، في بنيتها الأعم؛ على ان نفهم كلمة « حضور » بمعنى متسع اتساعاً كافياً .

وإذا طبقنا هذه النظرات العامة على تجربة الآخر ، فإننا سوف نرى في ذلك أيضاً ، انه لا يمكن لها أن تشعر بالحضور إلا لأنها تقدم لنا الحضور ، وان الشعور بالحضور لا يمكن

أن يكون إلا إذا كان مرتبطاً بالحضور . ومن جراء ذلك ، كان لا بد للعنصر الحاضر منذ البداية ، أن يتعلق بوحـــدة الموضوع المشعور بحضوره . وبتعبـير آخر ، ان الأمر لا يحدث كما لو كان بإمكان جسم دائرتي الأولية ، الذي هو دلالة على الأنا الآخر (والذي هو من جراء ذلك ، دائرة أوليـة أخرى بصورة كلية ، و « إنية » مشخصة أخرى) أن يشعر بحضور هذا الأنا الآخر ، وبترافق الوجود معـه ، دون أن يهب هذا الجسم الأولي معنى جسم يخص هو الآخر « إنية » أخرى ؛ ومن جراء ذلك ، دون أن يتلقى هذا الجسم معنى بدن غريب ، طبقاً لكل هـذا النوع من النشاط الادراكي الترابطي .

وإذن ، فالأمور لا تمضي كما لو ان الجسم ، الذي هو « هناك » في دائرتي الأولية ، لا بدّ من أن يبقى منفصلاً عن بدن الآخر ، كنوع من الدلالة عـلى مثيله (بإدخاله ضرباً من التحريك الذي لا يمكن تخيله دون شك) ، وكما لو كانت طبيعتي الأولية ، وطبيعة الآخرين المشعور بحضورها ، ومن ثمت « إنيتي » المشخصة و « إنيات » الآخرين المشخصة ، لا بد لها من أن تبقى منفصلة في حقل الترابط والشعور بالحضور . بل ان الأمر مخالف لذلك تماماً ، فهذا الجسم الذي « هناك » ، والذي يخص طبيعتي الأولية ، يشعرني بحضور الأنا الآخر ،

على نحو من الأنحاء، وبصورة مباشرة؛ وهذا يحدث بفضل المزاوجة الترابطية القائمة بين هذا الجسم من ناحية أولى، وبين بدني والأنا النفسي الطبيعي الذي يسوده، من ناحية أخرى. انه يشعرني قبل كل شيء، بحضور فعالية هذا الأنا المباشرة، في هذا الجسم (الذي « هناك »)، وبعمله (غير المباشر)، على « الطبيعة » التي يدركها، وعلى ذات « الطبيعـة » التي يخصها هو الـ « هناك »، والتي هي « طبيعتي » الأولية أيضاً، عن طريق هذا الجسم. انها « الطبيعة » ذاتها، لكن معطـاة في نمط « كما لو أنني كنت أنا في مكان هذا البدن الآخر ». ان الجسم هو ذاته؛ وهو يبدو لي كأنه « هناك »، ويبدو له كأنه « هنـا » و « جسم مركزي »؛ ان مجموع ما يؤلف « طبيعتي » هو مجموع ما يؤلف « طبيعة » الآخر بالذات. ان « الطبيعة » قد تكونت في دائرتي الأولية كوحدة موحَّـدة لأنماط حضوري المتعددة، وموحَّدة في اتجاهاتها المتغيرة بالنسبة لبدني، الذي هو « النقطـة صفر » والـ « هنا » المطلق. ان « الطبيعة » قد تكونت كهوية ناتجة من التعـددات التي هي أكثر غنى أيضاً، والتي تخص كل اتجـاه خاص من الـ « هنا » والـ « هناك »، وتخص جسمي المرتبط بالـ « هنا » المطلق، على نحو خاص كل الخصوصية، بما هي ظواهر يمكن أن تتغير في « الاتجاهات » المختلفة، وبما هي « تشرُّفات » متغيرة.

ان كل هذه البنى تعطى لي بصورتها الأصلية ، كشيء « يخصني » ، وكشيء يمكنني أن أصل إليه بصورة مباشرة ، عن طريق فضي لمضمون ذاتي فضًّا بديئاً . ان هذه المنظومات التركيبية التي تؤلف أنماط الظهور تبقى ذاتها في الشعور بحضور الآخر ؛ ومن جراء ذلك ، ان جميع ضروب الادراك الممكنة ، ومضامينها الشَّيمية ، تبقى كذلك أيضاً . ومع ذلك ، ان ضروب الادراك الفعلية ، و « أنحاء إعطاء الموضوع » التي تحققها ، والموضوعات المدركة فيها بالفعل ، بصورة جزئية أيضاً ، ليست هي ذاتها ، ولكنها تلك الأمور كما تبدو من « هنالك » ، على وجه دقيق .

ان الأمر هو على هذا النحو ، فيما يتعلق بكل «ما يخصني» وبكل ما هو غريب عني ، حتى حينما لا يتتابع فض المضمون البديء ، في ادراك من الادراكات . انه ليس لدي في بادىء الأمر ، دائرة ثانية أصيلة مشعور بحضورها مع طبيعة ثانية وبدن ثانٍ (بدن الآخر) في هذه الطبيعة ، لكي أتساءل من بعد ، عن الكيفية التي يمكن لي أن أتصور بها الدائرتين ، وكأنهما نمطا حضور للطبيعة الموضوعية ذاتها . بيد أن الهوية القائمة بين طبيعتي الأولية والطبيعة كما يتصورها الآخرون ، إنما هي هوية قائمة بالضرورة ، من جراء حقيقة الشعور بالحضور ووحدته الضرورية مع الحضور المرافق له ، ذلك الحضور الذي

يمكن بفضله للآخر ولـ « إنيته » المشخصة فقط ، ان يوجـدا من أجلي ، بصفة عامة .

وإذن ، ان لنا ملء الحق ، في أن نتكلم هنا، عن إدراك الآخر ، ومن ثمت عن إدراك العالم الموضوعي، وادراك حقيقة أن الآخر « هو » نفس ما أنا إياه الخ...برغم ان هذا الادراك يحصل بصورة مطلقة ، في داخل دائرة امتلاكي . بيد ان هذا لا يمنع على وجه دقيق ، أن تتعالى قصديته عـلى ما هو خاص بي ، ولا ان تكوّن « إنيتي » الآخر في ذاتها ، وان تكوّنه كموجود . ان ما أراه بصورة حقيقية ، ليس إشـارة أو مجرد مثيـل ، ليس صورة من الصور - بأي معنى فهمت به – بل انه الآخر ؛ وما هو مدرك منه في أصالته الحقيقية ، أي هذا الجسم ــ الـ « هناك » – (بل وحتى وجه من وجوهه السطحية فقط) ، إن هو إلا جسم الآخر بالذات ؛ انه يُرى فقط من المكان الذي أكون فيه ، ومن هذه الجهة ؛ وهو طبقاً للمعنى التكويني لادراك الآخر ، بدن يخص روحاً ، هي في جوهرها روح لا يمكن البلوغ إليهـا بصورة مباشرة ، ما دامت هي والبدن معطيين في وحدة الواقع النفسي الطبيعي .

ومن ناحية أخرى ، ان حقيقـة ان بإمكاني أن أعاود ــ بصفتي ذاتاً مدركة ــ هذا التمييز بين دائرتي الأولية ، أنا ذاتي، ودائرة الآخر المتصورة بصورة خالصـة ، إنما تخص الجوهر

القصدي في هذا الادراك للآخر، الذي يوجد الآن مثلي أنا ذاتي، في داخل العالم الذي أصبح موضوعيًّا منذ هذا الحين ؛ كما تخصه أيضاً حقيقة أن بإمكاني ان أتابع هاتين الطبقتين من طبقات النُّيَمَة في خصوصياتهما ، وان أفض مضامين ارتباطات القصديات الترابطية . ان ظاهرة التجربة : « طبيعة موضوعية » إنما تحمل طبقة أخرى ، فوق الطبيعة المكوَّنة تكويناً أوليًّا، وهي طبقة مشعور بحضورها كنتيجة لتجربة الآخر ، بكل بساطة . ان هذا يخص قبل كل شيء ، بدن الآخر الذي هو الموضوع الأول في ذاته ، ان صح القول ، كما هو الانسان الآخر ، في نظام تكوين الانسان الأول في ذاته ، تماماً .

اما فيما يتعلق بهذه الظواهر من الموضوعية ، فقد انتهينا بها إلى الوضوح من قبل ؛ فأنا إذا ما « امتلكت » («حوَّلت») تجربة الآخر ، فإنني أحظى بتكوين جسم الآخر ، في داخل دائرتي الأولية ، في طبقتها الحضورية التي هي أعمق طبقاتها . وأنا إذا ما أضفت إليه تجربة الآخر هذه ، فإنني أشعر بحضور البدن ذاته ، حضوراً يعطيني بامتلاكه للطبقة الحضورية ، وباندماجه معها في تركيب واحد ، هذا البدن وهو في العالم ، كما يعطى إلى الآخر بالذات .

وابتداء من ذلك ، فإن كل موضوع طبيعي، احظى منه، او يمكنني ان احظى عنه ، بتجربة في طبقة « إنيتي » العميقة ،

إنما يتلقى طبقة شعورية الحضور (لا تدرك بصورة صريحة على الاطلاق) ، كما نستطيع ان نفهم ذلك بسهولة . ان هذه الطبقة الشعورية الحضور ، تشكل هوية ذات وحدة تركيبية ، مع الطبقة المعطاة في الأصالة الأولية، وتكوّن على هذا النحو، الموضوع الطبيعي الموحّد ، المعطى في أنماط تصور الآخر الممكنة . ان هذا يحدث بعد تغيير ما يجب تغييره ، بصدد ضروب الموضوعية ذات الدرجات العليا ، المكونة في العالم الموضوعي المشخص ، كما هو حاضر لنا بصورة دائمة ، أي كعالم من بني الانسان ومن الثقافة .

ولكن معنى الحدس الذي ينجح في البلوغ إلى الآخر ، يتضمن بالضرورة تجربة مباشرة للهوية القائمة بين عالم الآخرين ، ذلك العالم الذي يتعلق بمنظومات ظواهرهم ، وبين عالم منظومة ظواهري . وهذا يتضمن بدوره هوية قائمة بين منظومات الظواهر المتقابلة . بيد أننا نعرف تمام المعرفة ، ان هناك مع ذلك حالات شاذة ، فهناك العمي والصم الخ ... وإذن ، فمنظومات الظواهر ليست في هوية على الاطلاق ، ويمكن لطبقات تامة (برغم أنها ليست كلها) أن تختلف فيما بينها. ومع هذا ، فإنه ينبغي أن يتكون الشذوذ ذاته في بادىء الأمر ، من حيث هو كذلك ، وهو لا يمكن له ان يتكوّن إلا على أساس من السواء الذي يسبق في ذاته كل شذوذ .

ان هذا يؤدي بنا إلى مسائل جديدة ، يطرحها علينا تحليل فينومينولوجي من مرتبة أرفع ، يتطرق إلى الأصل التكويني للعالم الموضوعي، ونعني به العالم الموجود من أجلنا، والمستخلص وجوده من ينابيع حساسيتنا الخاصة بنا . وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فإنه لا يمكن ان يكون هناك لا معنى ولا وجود بالنسبة إلينا . ان العالم يمتلك الوجود ، بفضل التحقيق المطابق الذي يقوم به التكوين الحدسي ، بعد تشكاه ، والذي يتحقق في التقدم التدريجي والمتماسك لتجربتنا الحية ، وبهذا التقدم ؛ الأمر الذي يتضمن بعض « التنقيحات » الدائمة لإعادة التماسك . ان التطابق يبقى أيضاً ، بفضل تعديل الحدوس الناتجة عن التمييز بين السواء وضروب الشذوذ ــ ما دامت هذه تفهم على أنها تعديلات قصدية لذلك ــ وبفضل الوحدات الجديدة المكونة في تغير ضروب الشذوذ هذه . وتتعلق بمسائل الشذوذ مسألة الحيوانية وتدرج الحيوان في « فصائل أدنى وأعلى » . ان الانسان من ناحية التكوين، يمثل الحالة السوية بالنسبة للحيوان؛ كما انني أنا ذاتي أمثل في مرتبة التكوين المعيار الأول ، بالنسبة إلى جميع الكائنات الانسانية . ان الحيوانات مكوّنة في نظري ، بصورة جوهرية ، كـ«متحولات» شاذة من انسانيتي ، دون أن يكون ذلك عائقاً لي عن التمييز من جديد، بين السوي والشاذ في مملكة الحيوان . ان الأمر يتعلق بصورة دائمة ،

بتعديلات قصدية ، تتكشف كتعديلات قصدية ، في بنية معانيها. وكل هذا يتطلب فضاً فينومينولوجياً أعمق للمضامين؛ وان عرضاً عاماً جداً يكفي مع ذلك ، لتحقيق هدفنا .

وبعد هذه الايضاحات ، لم يعد لغزاً على الاطلاق ، ان يكون بإمكاني ان أكوّن في أناي أنا آخر ، او لكي نتكلم بصورة اكثر جذرية أيضاً ، ان يكون بإمكاني ان أكوّن في منادتي منادة أخرى ، وان أدركها حال تكوينها ، بصفتها الآخر على وجه دقيق . واننا نفهم أيضاً هذه الحقيقة غير المنفصلة عن الحقيقة الأولى ، والقائلة ان بإمكاني ان أوحّد بين « الطبيعة » المكونة من قبلي ، وبين « الطبيعة » المكونة من قبل الآخر؛ بل لكي نتكلم بكل الدقة الضرورية، بين «طبيعة» مكونة فيّ ، بصفتها مكوّنة من قبل الآخر .

ان هذا التوحيد التركيبي لا يدل على غموض اكثر مما يدل عليه كل توحيد آخر ، ومن جراء ذلك ، أكثر مما يدل عليه أي توحيد آخر ، يحدث في داخل دائرتي الأصيلة الخاصة بي ، التي يمكن لوحدة الموضوع ان تكتسب بفضلها بصفة عامة، وبالنسبة إلي، معنى ووجوداً عن طريق بعض التصورات (اعادات الحضور) . لنضرب الأمثلة التالية الموضّحة إلى أقصى حدود التوضيح ، ولنستعملها في الوقت ذاته ، في سبيل التوسع بفكرة وجود رابطة تكونت عن طريق التصور(إعادة

الحضور) . كيف تكتسب تجربتي الحية Erlebniss الخاصة بي، بالنسبة إلي ، معنى الكينونة وقيمتها ، ومعنى الوجود وقيمته، الوجود في صورته الزمنية وفي مضمونه الزمني ، الموحّدين ؟ ان الأصل لم يعد هناك ، ولكني في بعض التصورات (إعادات الحضور) المكررة، أرجع إليه ، ولدي البداهة « انني استطيع ان أنهج هذا النهج على الدوام » . بيد ان التصورات (إعادات الحضور) المكررة هذه، إذ تشكل هي ذاتها تتابعاً دون أدنى ريب ، وانها لمنفصلة الواحدة عن الأخرى . وهذا لا يمنع ان يربط فيما بينها تركيب موحّد ، يرافقه شعور بديهي بأنها هي « ذاتها » ، الأمر الذي يتضمن ذات الصورة الزمنية التي لا تتكرر ، والمملوءة بذات المضمون . وإذن ، ان كلمة «ذات» تعني هنا ، كما تعني في كل مكان آخر، موضوعاً قصدياً موحدا من تجارب منفصلة، وهو ليس محايثاً لها إلا كشيء غير واقعي.

ان هناك حالة أخرى ذات أهمية في ذاتها ، وهي حالة تكوين (بالمعنى الدقيق للكلمة) الموضوعات المثالية ، مثل موضوعات المنطق المثالية . انني أكون نظرية، وشكلاً هندسيًّا، وصيغة حسابية ، وأنا في فعالية فكرية حية ، ذات روابط متعددة . ومرة أخرى ، أكرر هذا العمل مصحوباً بالذكرى السابقة . وفي اللحظة ذاتها ، يتدخل في الأمر بحسب قانون جوهري ، تركيب من تركيبات التوحيد ، ويتشكل تركيب

جديد في كل إعادة نستطيع أن ننجزها ، في شعورنا بحريتنا ؛ وها هي ذي القضية « ذاتها » والصيغة الحسابية « ذاتها » ؛ انها ليست شيئاً سوى أنه أعيد انشاؤها من جديد ، او ، وهذا أمر واحد ، انها جعلت بديهية من جديد . ان التركيب يمتد إذن هنا (عن طريق تصورات متذكرة) إلى داخل تيار تجاربي، المعطى لي بصورة دائمة ، وكأنه مكوّن أصلاً ، من حاضري الحي في اللحظات الماضية من حياتي ، وينشىء على هذا النحو فيا بينها رابطة من الروابط .

ومن ناحية أخرى ، إن المسألة المتعالية ، ذات الأهمية الكبيرة في ذاتها ، والمتعلقة بالموضوعات المثالية الخالصة ، إنما تجد هنا حلاً لها . ان الزمانية العليا لهذه الموضوعات ، تبدو كزمانية كلية ، مساوقة لإمكانيات ضروب من الوجود ، تنشأ ويعاد انشاؤها بصورة حرة ، في أية لحظة من الزمن . ان كل هذا ـ حالما يتكون العالم الموضوعي، بزمانه الموضوعي، وبنيه الموضوعيين ، الذين هم موضوعات ممكنة للتفكير ـ ينطبق بكل بداهة ، على الصيغ المثالية الموضعنة بدورها ، وعلى زمانيتها الموضوعية الكلية . ويمكننا ان نفهم أيضاً ، ان هذه الصيغ المثالية تتعارض من جراء ذلك بالذات ، مع الحقائق الموضوعية ، المتفردة في المكان والزمان .

لنعد الآن إلى حالة تجربتنا للآخر . انها تنشىء في بنيتها

المعقدة ارتباطاً شبيهـــاً بالصلة الحاصلة عن طريق تداخل التصورات . انها تنشىء ارتباطاً بين التجربة الحيـة والجارية بدون عائق او انقطاع ، التي تشعر بها « الإنية » عن ذاتها ، أي بين دائرتها الأولية ، وبين الدائرة الغريبة عنها ، والمتمثلة فيها . انها تنشىء هذه الصلة ، باللجوء إلى تركيب يوحّد بدن الآخر المعطى على نحو أولي ، مع البدن ذاته ، لكن مشعوراً بحضوره بحسب نمط آخر من أنماط الظهور . ومن هناك تمتد إلى تركيب « الطبيعة » الموحّدة المعطاة عـلى نحو أولي في أصالة الحساسية الخالصـة ، وفي الشعور المحقق بالحضور ، في وقت واحد .

ومن جراء ذلك ، فقد أقيم بصورة نهائية وأولية ، التوافق في الوجود بين أناي (وبين « إنيتي » المشخصة بصفة عامة) ، وبين أنا الآخر ، بين حياتي القصدية وحياته القصـدية ، بين حقائقي وحقائقه ؛ وبكلمة مختصرة ، ان هذا هو خلق لصورة زمانية مشتركة ؛ وكل زمان أولي يكتسب بصورة تلقائية ، دلالة على نمط خاص من ظهور الزمان الموضوعي ظهوراً أصيلاً وذاتيّاً . واننا نلاحظ هنا ، ان المشاركة الزمانية بين المنادات المرتبطة ارتباطاً متبادلاً ومتقابلاً في تكوينها بالذات ، إنما هي مشاركة لا يمكن فصلها ، وذلك لأنها مرتبطة بتكوين العـالم والزمان الكونيين .

٥٦ - تكوين الدرجات العليا من المشاركة المنادية البينية

وعلى هذا النحو ، فقد أوضحنا أول درجة من درجات المشاركة وأحطها ، تلك المشاركة التي تنشأ وتتحقق بيني ، أنا المنادة الأولية بالنسبة لذاتي ، وبين المنادة المكوّنة فيّ كمنادة غريبة عني ، ومن ثمت كموجودة بالنسبة لذاتها ، ولكن دون أن تكون قادرة على تبرير وجودها في نظري ، إلا على نحو شعوري الحضور خالص . ولئن تقبلنا أن الآخرين إنما يتكوّنون فيّ بما هم آخرون ، فإن هذا هو الوسيلة الوحيدة ، لكي نفهم أن بإمكانهم ان يحظوا بمعنى الوجود وقيمته ، بل بمعنى الوجود المحدد وقيمته ، بالنسبة إلي . وإذا ما اكتسبوا هذا المعنى وهذه القيمة ، من ينابيع تحقيق دائم ، فإنهم يوجدون ؛ وينبغي لي ان أؤكد ذلك ، ولكن بالمعنى الذي تكوّنوا فيه فقط ؛ فهم منادات توجد بالنسبة لذاتها ، على نفس النحو الذي أوجد فيه بالنسبة لذاتي . غير أنها توجد حينئذ في مشاركة أيضاً ، ومن ثمت (أعيد العبارة التي استعملتها اعلاه ، مع التأكيد عليها) فإنها توجد بارتباطها بي ، أنا « الإنية » المشخصة ، والمنادة . ومع ذلك ، فهي منادات منفصلة انفصالاً حقيقيّاً ، عن منادتي ، ومنفصلة عنها إلى درجة لا يمكن معها لأية رابطة حقيقية ، ان

تصل بين تجاربها وتجاربي ، بين ما هو خاص بها وما هو خاص بي . ان هذا الانفصال يتطابق في « الواقع » أي في « العالم » ، مع انفصال آخر بين وجودي النفسي الطبيعي وبين وجود الآخر النفسي الطبيعي ، وهو يبدو على شكل انفصال مكاني ، بسبب ما للأبدان الموضوعية من صفة مكانية . ولكن هذه المشاركة البديئة ليست عدماً ، من ناحية أخرى . فإذا كانت كل منادة في « الواقع » وحدة محددة ومغلقة على نحو مطلق ، فإن النفاذ غير الواقعي ، نفاذ الآخر نفاذاً قصدياً إلى دائرتي الأولية ، ليس مع ذلك غير واقعي بالمعنى الذي يكون فيه الحلم او الهوى . فهذا هو الوجود في اتصال قصديّ مع الوجود . وهو مبدئيًا رابطة فريدة في نوعها ، واتصال فعلي هو الشرط المتعالي لوجود العالم ، عالم الانسان والأشياء ، على وجه دقيق .

بعد ايضاح الدرجة الأولى من درجات المشاركة ، بل بعد إيضاح الدرجة الأولى من درجات تكوين العالم الموضوعي ابتداء من العالم الأولي ، إيضاحاً كافياً ، وهذا يعادل ذلك على وجه التقريب ، فإن تحليل الدرجات العليا يتبدى بصعوبات اقل بصورة نسبية . وبالرغم من أنه من الضرورة بمكان ، ان نقوم بأبحاث واسعة تتطرق إلى مجموعات من المسائل المتمايزة تمام التمايز ، في سبيل فض مضمون هذه الدرجات العليا فضًا

كاملاً ، فإن بإمكاننا ان نكتفي هنا ، برسم خطوطها الكبرى ، التي يمكن ادراكها بسهولة .

اني بابتدائي من ذاتي ، أنا المنادة الابتدائية في مرتبة التكوين ، إنما أصل إلى المنادات التي هي منادات « أخرى » بالنسبة إلي ، او إلى الآخرين بصفتهم ذوات نفسية طبيعية . وهذا يتضمن أنْ أصل إلى «الآخرين» ، لا ككائنات تتعارض معي بأجسامها ، ولا ككائنات تتعلق بفضل المزاوجة الترابطية ، ولعدم إمكانها أن تُعطى إلي ، إلا في «اتجاه» معين ، بوجودي النفسي الطبيعي (ذلك الوجود الذي هو « جسم مركزي » بصفة عامة ، حتى في « العالم المشترك » الذي هو في مصاف الدرجة التي نحن بصدد دراستها) . بل ان الأمر على عكس ذلك تماماً ، فإن معنى المشاركة الانسانية ، بل معنى كلمة « انسان » الذي هو ، من حيث انه فرد أصلاً ، عضو من أعضاء المجتمع بصورة جوهرية (وهذا يشمل المجتمعات الحيوانية أيضاً) ، إنما يتضمن وجوداً متقابلاً بالنسبة لكلي من الفرد والمجتمع . وهذا يؤدي إلى تمثيل موضوعي ، يضع وجودي ووجود جميع الآخرين ، على مستوى واحد . وإذن ، انني أنا وكل آخر ، أناس بين أناس آخرين . فإذا ما نفذت إلى الآخر عن طريق الفكر ، وإذا ما انطلقت قُدُماً في آفاق ما يخصه ، فإنني سرعان ما أصطدم بالحقيقة التالية :

فبالرغم من أن بدنه في حقل إدراكي ، كذلك فإن بدني في حقل ادراكه هو ذاته ؛ وبصفة عامة فهو يدركني بصورة مباشرة كـ « آخر » بالنسبة إليه ، بقدر ما أدركه أنا بصورة مباشرة كـ « آخر » بالنسبة إلي . كذلك فأنا أرى أيضاً ، ان تعدد الآخرين يدرك كـ « آخرين » فيما بينهم ؛ ومن ثمت ، أنه بإمكاني أن أدرك كلاً من « الآخرين » لا كـ « آخر » فقط ، بل كذي علاقة بكل من هم « آخرون » بالنسبة إليه ، وإذن ، كذي علاقة مباشرة بي ، أنا ذاتي ، في الوقت ذاته . وانه واضح كذلك، انه لا يمكن لبني الانسان أن يُدْرَكوا، إلا كأناس يجدون أناساً آخرين من حولهم ، سواء أكان ذلك بالواقع أم بالقوة . وعندئذ ، فالطبيعة غير المتناهية وغير المحدودة ذاتها ، تصبح طبيعة تشمل عدداً لا يحصى من بني الانسان (وبصفة أعم من الحيوانات) ، موزعين ولا ندري كيف هم موزعون ، في المكان غير المتناهي ، كذوات يربط فيما بينهم اتصال ممكن .

ويتفق مع هذه المشاركة ، في المشخص المتعالي كما هو مفهوم، مشاركة غير محدودة من المنادات، ندل عليها بالكلمات: ذاتية بينية متعالية . ولسنا بحاجة إلى القول : انها مكوّنة كموجود خالص في ذاتي ، أنا « الإنية » المتأملة ، ومكوّنة كموجود بالنسبة إلي ابتداء من ينابيع قصديتي ، وكوجود يبقى

مع ذلك ، من خلال كل تعديلات اشكال تكوينه ، في هوية مع ذاتـه ، ولا يتغـير إلا في أنماط ظهوره ـ الذاتية ـ وبها . انهـا مكوّنـة كـاملة في ذاتها بالضرورة ، العـالم الموضوعي ذاته .

وكما هو ظاهر ، ان من خصائص جوهر العالم المكوّن في تكويناً متمالياً (ومن خصائص جوهر العالم المكوّن في كل مشاركة بين المنادات ، سواء أكانت ممكنة أم متخيلة ، أيضاً) ، ان يكون هذا العالم في الوقت ذاته ، عالماً من الناس ، وأن يكون مكوّناً بكمال يزيد أو ينقص ، في روح كل إنسان فرد ، في تجاربه القصدية ، وفي منظومات قصديته الكامنة ، تلك المنظومات التي تكوّنت من جهتها أصلاً ، وبصفتها حياة نفسية ، كموجودة في العالم .

وينبغي لنا ان نفهم مثلاً تكوين العالم الموضوعي في النفس ، كما نفهم تجربتي الواقعية والممكنة عن العالم ، تجربتي أنا ذاتي ، هذا الأنا الذي يدرك ذاته كانسـان . ان هذه التجربة هي تجربة كاملة في قليل او كثير ، وهي دائماً ذات آفاق متفتحة وغير محددة . وكل انسان في هذه الآفاق ، بالنسبة إلى الآخر ، كائن طبيعي ، وكائن طبيعي نفسي ، وكائن نفسي ، يشكل عالمـاً مفتوحاً ولا متناهياً يمكن البلوغ إليه ، ولكنه عالم لا يمكن لامرىء ان ينفذ إليه ، بصفة عامة .

٥٧ – إيضاح التوازي القائم بين فض مضمون الحياة النفسية الداخلية ، وفض المضمون الايغولوجي والمتعالي

انه ليس من الصعب علينا ان نوضح ، بابتدائنا بما قلناه ، ذاك التوازي الضروري القائم بين فض مضمون الحياة النفسية الداخلية ، وفض المضمون الايغولوجي والمتعالي ، أو حقيقة ان النفس الخالصة هي ، كما سبق لنا وقلنا ، المنادة الموضعنة بذاتها وفي ذاتها . ان مختلف طبقات هذه الوضعنة هي ضرورية بصورة جوهرية ، لكي يمكن « للآخرين » أن يوجدوا بالنسبة إلى المنادة .

وينتج عن ذلك ، أنه يمكن لكل تحليل ولكل نظرية فينومينولوجية متعالية – بما في ذلك نظرية تكوين العالم الموضوعي تكويناً متعالياً ، التي رسمنا خطوطها الكبرى ، منذ قليل – أن يستمرا في المستوى الطبيعي ، بالتخلي عن الموقف المتعالي . فإذا ما وضعنا أنفسنا في مستوى السذاجة المتعالية ، فإننا نصل إلى نظرية سيكولوجية . ان السيكولوجيا الخالصة ، أي السيكولوجيا التي تفض فضاً نهائياً ، مضمون الماهية القصدية الخالصة للنفس الانسانية و« لأنا » الانسان المشخص ، إنما هي في تطابق مع الفينومينولوجيا المتعالية ، سواء في جانبها الاختباري أم في جانبها الماهوي ، والعكس بالعكس .

بيد أن في هذا شيئاً لا بدّ لنا من ان نوضحه ببعض التحليلات المتعالية .

٥٨ – تحليل المشاركة الذاتية البينية العليا تحليلاً قصدياً : تسلسل المسائل . « الأنا » ووسطه

ان تكوين الانسانية ، أو تكوين المشاركة التي تخص جوهرها الكامل ، لم يتم انجازه بعد بما قلناه . بيد اننا بابتدائنا من المشاركة بمعناها الذي قررناه في آخر مكان من هذا الكتاب ، نستطيع أن نفهم بسهولة ، امكان نفاذ أفعال الأنا إلى الأنا الآخر ، عن طريق تجربته للآخر تجربة شعورية الحضور ؛ ونستطيع أن نفهم أيضاً ، كيفية امكان أفعال الأنا – الأنا بمعنى الشخصية – التي تتصف بصفة الأفعال المتجهة « من الأنا إلى الأنت » ، أي الأفعال الاجتماعية ، التي يمكن عن طريقها فقط ، أن يقوم اتصال بين أشخاص بني الانسان . وانها لمسألة من الأهمية بمكان ، ان ندرس هذه الأفعال ، في أشكالها المختلفة ، بعناية؛ وأن نجعل من ماهية كل حياة اجتماعية ، ماهية ممكنة الفهم ، من وجهة النظر المتعالية، ابتداء من ذلك.

فبوجود المشاركة الخالصة ، أي بوجود المشاركة الاجتماعية، تتكون في داخل العالم الموضوعي ، نماذج مختلفة من المشاركات الاجتماعية، بصفتها أموراً موضوعية روحية، فريدة في نوعها.

ان هذه المشاركات ، تتكون في تدرجاتها الممكنة ، ولا سيا النماذج الخاصة كل الخصوصية منها تلك التي تتصف بأن لها **شخصيات من مرتبة أرفع .**

ومن بعد ، إنه لا بدّ لنا من أن نأخذ مأخذ الاعتبار ، مسألة لا يمكن فصلها عن المسائل التي عالجناها منذ قليل ، والتي هي مساوقة لها على نحو من الأنحاء ، ونعني بها مسألة تكوين **وسط انساني بصورة متميزة ، بل بصورة أدق ، تكوين عالم من الثقافة ومن موضوعيتها الخالصة برغم أنها محدودة،** يكون تكويناً بالنسبة إلى كل انسان ، وبالنسبة إلى كل مشاركة . ان هذه الموضوعية محدودة، بالرغم من أن العالم بالنسبة إلي وبالنسبة إلى كل انسان آخر ، ليس عالماً معطى بصورة مشخصة ، إلا كعالم من الثقافة ، يمكن لكل انسان أن يبلغ إلى معناه . بيد ان امكان البلوغ إليه ، ليس مطلقاً على وجه صحيح ؛ وهذا، لأسباب جوهرية في تكوينه، يوضحها بسهولة فض أدق لمضمون معناه . وهو يتميز بذلك تميزاً ظاهراً ، من امكان البلوغ غير المشروط، الذي يتعلق تعلقاً جوهريًّا بالمعنى التكويني للطبيعة، وللبدن، وللانسان النفسي الطبيعي . ولا شك أن من خصائص « الكلية » غير المشروطة (من حيث أنها مساوقة لتكوين العالم بحسب صورته الجوهرية) أن تجعل بصورة قبلية ، كل فرد يحيا في الطبيعة المشتركة بين الجميع بالذات ، والتي يحوّلها بعمله

الفردي وعمله المشترك مع الآخرين ، وبفضل اشتراك حياته مع حياة الآخرين اشتراكاً جوهريًا ، إلى عالم من الثقافة يتحلى بالقيمة في نظر الانسان ، مهما يكن هذا العالم ابتدائيًا. بيد أن هذا لا ينفي قطعاً ـ لا بصورة قبلية ولا في الواقع ـ أن يعيش بنو عالم واحد ومتوحد ، في مشاركة (ثقافية) متباعدة إلى أقصى حدود التباعد ، بل وأن يعيشوا حتى بدون أية رابطة تربط فيما بينهم ، وان ينشئوا على هذا النحو ثقافات ـ بيئات حياة مشخصة ـ مختلفة ، تعيش فيها مجتمعات منفصلة انفصالاً نسبيًا أو مطلقاً ، عيشة فعالة أو منفعلة . ان كل انسان يفهم بادىء ذي بدء ، ما هو جوهري في عالمه المشخص المحيط به ، ويفهم أيضاً نواة ثقافته هو ذاته وآفاقها ، تلك النواة وهذه الآفاق التي لا تزال خفية . انه يفهم ثقافته بصفته عضواً في المجتمع الذي كوّنها خلال التاريخ ، على وجه دقيق. وان فهماً أعمق يكتشف أفق الماضي ، ذاك العامل المحدّد للحاضر ذاته ، هو فهم ممكن من الناحية المبدئية ، بالنسبة إلى كل عضو من أعضاء هذا المجتمع . ان هذا العضو يستطيع أن يبلغ إليه بصورة مباشرة معينة ، حاسمة بالنسبة إليه ، ولكن يستحيل أن يبلغ إليه رجل يمت إلى مشاركة أخرى ، قد اتصل بهذه المشاركة دون أن يمت إليها . ان هـذا الرجل يفهم أناس العالم الغريب بصفة عامة، في بادىء الأمر ، من حيث أنهم أناس

عالم « معيّن » من الثقافة . ٠٠ابتداء من ذلك ، لا بد له من ان يبدع لذاته ، خطوة بعد خطوة ، وسائل فهم جديدة . انه ينبغي له بابتدائه بما هو مفهوم بصفة عامة ، أن يفتح لنفسه طريقاً للبلوغ إلى فهم طبقات من الحاضر ، تزداد اتساعاً على الدوام ، وان يغوص من بعد على طبقات من الماضي ، تسهل بدورها طريق الوصول إلى الحاضر .

ان تكوين كل هذه الأنواع من « العوالم » ، ابتداء من تيار الشعور الخالص ، حتى العالم الموضوعي في الدرجات المختلفة لموضوعيته ، إنما هو تكوين خاضع لقوانين التكوين «الموجّه» ، الذي هو تكوين يفترض في درجات مختلفة ، لكن بمعنى متسع جداً ، مكوَّناً « أوليّاً » ومكوَّناً « ثانويّاً » . ان ما هو مكوّن تكويناً أوليّاً ، يدخل في تكوين العالم ذي المرتبة الأرفع ، على نحو يصبح معه العنصر المركزي لأنماط حضوره الموجّهة . أما العالم « الثانوي » فهو معطى على شكل أفق بالضرورة ، وهذا يعني ان بالامكان البلوغ إليه ، ابتداء من العالم الأولي ، عن طريق سلسلة منظمة من الأفعال ومن التجارب . ان الأمر هو على هـذا النحو أصلاً ، فيما يتعلق بـ « العالم » الأول ، أي بالعالم المحايث الذي ندعوه تيار الشعور. انه معطى كمنظومة من العناصر، بعضها خارجي بالنسبة إلى البعض الآخر ، وهي ج ماً متجهة في اتجاه الحاضر الحي .

ان هذا الحاضر الحي يتكون تكوناً أوليًا ؛ وابتداء منه ، يصبح كل ما هو خارج عنه في الزمان المحايث ، من الممكن البلوغ إليه . أما بدني بدوره ، فهو يكوّن في داخل الدائرة الأولية - بالمعنى الخاص الذي نعيره لهذه الكلمة - العنصر المركزي في « الطبيعة » ، من حيث أنها « عالم » لا يتكون إلا في فعاليته وبها .

كذلك بدني النفسي الطبيعي ، فهو أولي بالنسبة إلى تكوين العالم الموضوعي للخارجية ، وهو يقوم بدور العنصر المركزي ، بالنسبة إلى « أنماط حضوره » الموجّهة . وإذا لم يكن « العالم » الأولي ، بالمعنى المفضّل الذي أعرناه لهذه الكلمة ، هو ذاته مركز العالم الموضوعي ، فهذا لأن العالم الموضوعي يتموضعن على نحو لا يبدع معه أية « خارجية » جديدة . وخلافاً لذلك ، ان تعدد عوالم « الآخرين » هو تعدد « موجّه » بالنسبة إلى عالمي ، لأنه يتكون في نفس الوقت الذي يتكون فيه العالم الموضوعي المشترك ، الذي هو محايث لعوالم الآخرين المتعددة.

لنعد الآن إلى عالم الثقافة ؛ انه هو أيضاً ، من حيث أنه عالم عدة ثقافات ، معطى كعالم « موجّه » بالنسبة إلى « نقطة الصفر » ، أو بالنسبة إلى « شخصية » من الشخصيات . انني أنا وثقافتي إنما نكوّن هنا الدائرة الأولية ، بالنسبة إلى كل ثقافة « أجنبية » . ان هذه الثقافة الأخيرة ، هي ثقافة يمكنني ان

أبلغ إليها أنا ، كما يمكن أن يبلغ إليها أولئك الذين يشكلون معي مشاركة مباشرة ، بنوع من « تجربة الآخر » ، هي نوع من النفاذ الشعوري الى ثقافة اجنبية من الثقافات ؟. وينبغي لهذا النموذج من النفاذ الشعوري ، أن يدرس هو أيضاً في قصديته .

وينبغي لنا أن ننبذ كل بحث أدق ، فيما يتعلق بالطبقة التي تهب عالم بني الانسان والثقافة ، بما هم كذلك ، معناهم المميز ، والتي تكسوهم بمحمولات « روحية » متميزة . ان ضروب فض المضمون التكويني ، التي قمنا بها من قبل ، قد أطلعتنا على تسلسل الدواعي القصدية ، التي تتكون فيها وبها الطبقة المتماسكة الاساسية لكلية العالم المشخص ، الذي يبقى لدينا حينما نصرف أنظارنا عن كل محمولات « الروح الموضوعية » . اننا نستبقي مجموع « الطبيعة » المكوّنة بذاتها أصلاً في وحدة مشخصة ، ونستبقي في هذه « الطبيعة » أبدان الانسان والحيوان ؛ بيد أننا لا نستبقي الحياة النفسية في امتلائها المشخص ، وذلك لأن الكائن الانساني ، بما هو كذلك ، يرتد عن طريق الشعور الى وسط عملي ، مكسو منذ ذلك الحين بمحمولات تجعله هاماً في نظر الانسان ، الأمر الذي يفترض تكويناً سيكولوجياً لهذه المحمولات .

ولأن يعزى كل محمول من هذا النوع الى العالم ، بفضل توليد زمني يستمد معينه من « عمل » الانسان و « ألمه » ،

فهذا ما لا يحتاج الى برهان . ان أصل المحمولات التي هي من هذا النوع ، والتي هي في كل ذاتية خاصة ،وأصل قيمتها الذاتية البينية ، التي تبقى متضمنة في عالم المشاركة الحيوية ، انما يفترضان اذن وجود المشاركة الانسانية ، كما يفترضان وجود كل انسان بمفرده ، في محيط مشخص تماماً ، وانما يتعلقان بهذا العالم المحيط بهما ، في فعاليته وانفعاليته . وبتطور عالم الحياة الانسانية تطوراً دائماً ، يتطور الناس ذواتهم من حيث انهم شخصيات ، تطوراً ظاهراً أيضاً ، وذلك ضمن الحدود التي ينبغي لهم أن يتبنوا فيها انحاء وجود خاصة ، متجددة على الدوام ، متطورة بتطور العالم . وهنا نشعر بالأهمية البالغة لمسائل التكوين السكوني والتوليدي ، حينما نواجه مسألة التكوين التوليدي كمسألة جزئية متفرعة من مسألة التوليد الكلي المعمّاة . ففيما يتعلق بالشخصية مثلاً ، ليس الأمر متعلقاً فقط ، بفض مضمون التكوين السكوني الذي تتصف به وحدة الطبع الشخصي ، في مقابل تمدد أنحاء الوجود التي تخلق وتزول على الدوام ؛ بل انه متعلق أيضاً بحل المسألة التوليدية ، التي تحيل الطبع «المفطور» الى لغز من الألغاز .

وينبغي لنا ان نكتفي بما لمّحنا اليه من هذه المسائل ذات الدرجة العليا ، بوصفها كمسائل تكوينية ، وبما جعلناه مفهوماً على هذا النحو ، من حقيقة أن التقدم المنظم لفض مضمون

« الإنية » البرهانية التي لا تنكر ، فضاً فينومينولوجياً متعالياً، انما هو تقدم يؤدي الى اكتشاف المعنى المتعالي للعالم ، في كل الكمال المشخص الذي هو فيه عالم حياتنا نحن جميعاً . وهذا يتعلق أيضاً بجميع العناصر الخاصة للعالم المحيط بنا،تلك العناصر التي يبدو لنا عليها ، بحسب ثقافة كل منا وغوره الشخصي ، وبحسب كونه يخص هذه الأمة أو تلك ، هذه الدائرة الثقافية أو تلك . ان في كل هذا قوانين جوهرية،او أسلوباً جوهرياً تمتد جذوره الى « الإنيـة » المتعالية في بادىء الأمر ، والى الذاتية البينية المتعالية التي تكتشفها « الإنية » في ذاتها ، فيما بعد ؛ ثم لا تلبث أن تمتد من جراء ذلك ، الى البنى الجوهرية للتحريك والتكوين المتعاليين ونحن ، اذا ما نجحنا في توضيح كل ذلك ، فإن هذا الأسلوب ذا الصبغة القبلية ، سيجد بذلك بالذات ، فضاً عقلياً لمضمون القيمة العليا ، قيمة قابلية الفهم الأخيرة ، قابلية الفهم المتعالية .

٥٩ — الفض الانطولوجي للمضمون
ومكانته في مجموع الفينومينولوجيا التكوينية المتعالية

لقد وصلنا الى بعض الحدوس الفلسفية الأساسية ، بفضل مجموعات التحليلات المتماسكة التي قمنا بها ، وبصورة جزئية ، بفضل استباقنا للمسائل الجديدة وللنظام الذي تتسلسل فيه ،

ذلك الاستباق الذي كان يرافق تلك التحليلات . فبابتدائنا من العالم المعطى لنا كموجود في التجربة ، وبابتدائنا – في الموقف الماهوي – من فكرة عالم التجربة بصفة عامة ، ذلك العالم المعطى لنا كموجود ، قد قمنا بعملية التحويل المتعالي ؛ وهذا يعني اننا رجعنا على أعقابنا الى « الإنية » المتعالية ، التي تكوّن في ذاتها ، حقيقة أنها معطاة لنا وحاضرة لنا كـ « انية » « منجزة كل الانجاز » ، و كـ « انية » معطاة لنا من قبل Vorgegebenheit ، كما تكوّن في ذاتها ايضاً ، جميع أنماط الحضور اللاحقة . وفيما بعد ، فقد وصلنا الى « الانية » المتعالية بصفة عامة ، بفضل تعديلنا لذواتنا تعديلاً ماهوياً .

وقد تصورناها على أنها تحمل في ذاتها تجربة عن العالم ، وعلى أنها تعمل على تبرير هذه التجربة بتقدمها نحو التطابق . وعندما حللنا جوهر تكوين كهذا التكوين ، وجوهر درجاته الايغولوجية ، أظهرنا قبليّة جديدة كل الجدة ، هي قبليّة التكوين . وقد تعلّمنا التمييز بين تكوين « الإنية » ذاتها من أجل ذاتها ، وفي وجودها « الأولي » والخالص ، من ناحية أولى ، وبين تكوين الدرجات المختلفة لكل ما هو غريب عنها ، ابتداء من ينابيع وجودها الخالص ، من ناحية أخرى . ومن ذلك ، كانت الوحدة الكلية لمجموع التكوين ، التي تتحقق في « إنيتي » بحسب صورها الجوهرية . وقد كان مساوق هذه

الوحدة الكلية ، هو العالم الموضوعي الموجود بالنسبة الي ، وبالنسبة الى كل « إنية » بصفة عامة ، ذلك العالم الحاضر والمتكوّن دائماً وباستمرار ، في وقت واحد أصلاً ، في مجموعات منظومية ومنظمة مختلفة ، من الأفعال ذات المعنى ، من حيث معناها المحايث ؛ وبهذه المجموعات؛وكل هذا بحسب صورة بُنْيَوية قبليّة . ان هذا التكوين يبدو هو ذاته على شكل نوع من القبلية . فعملية فض مضمون ما تتضمنه مقاصد « إنيتي » ودواعيها — وفض مضمون التعديلات الماهوية التي تطرأ على « إنيتي » — تلك العملية التي هي اكثر العمليات جذرية واكثرها غنى ، تظهر لنا أن البنية العامة والاختبارية للعالم الموضوعي المعطى — الطبيعة الخالصة ، والحيوانية البسيطة ، والانسانية ، والمشاركات ذات الدرجات المختلفة والثقافات المتباينة — انما هي ضرورة جوهرية الى حد بعيد ، وربما الى حد أبعد مما نراه أيضاً . ومن هنا كانت هذه النتيجة الضرورية : ان المسألة المتعلقة بالانطولوجيا القبلية للعالم الواقعي — التي ليست غير توضيح للقبلية التي في بنيته الكلية — هي مع ذلك ، مسألة وحيدة الجانب ، وهي ليست مسألة فلسفية بالمعنى الأعمق للكلمة . وذلك لأن قبلية انطولوجية من هذا النوع (مثل قبلية الطبيعة والحيوانية والمشاركة والثقافة) انما تؤدي بكل تأكيد ، الى قابلية نسبية في فهم الحقيقة الكونية للعالم الاختباري

بما فيه من «ضروب الجواز» هي قابلية لفهم التطابق الضروري القائم بين وجوده على هذا النحو من الوجود So - sein ، وبين القوانين الجوهرية المعطاة للحدس ؛ ولكنها لا تؤدي الى قابلية فهم فلسفي هي قابلية الفهم المتعالي . فالفلسفة تتطلب فضاً مضمونياً يتعلق بضروب الضرورة الجوهرية الأخيرة والتي هي اكثرها تشخصاً . ان ضروب الضرورة هذه ، هي القوانين الجوهرية التي تحدد النحو الذي يمد العالم الموضوعي بموجبه ، جذوره في الذاتية المتعالية ، اي انها قوانين تجعل العالم من حيث هو معنى مكوّن ، قابلاً للفهم بصورة مشخصة . وعندئذ فقط يتفتح لنا مجال المسائل التي هي أعلى المسائل وآخرها ، بما يمكن لنا أن نستمر في طرحه في العالم ، المفهوم حتى على هذا النحو .

ان واحداً من ضروب النجاح الذي أحرزته الفينومينولوجيا، في أوائل ابتدائها ، انما هو قائم في حقيقة أن منهجها في الحدس الخالص ، والذي هو ماهوي في الوقت ذاته ، قد أدى الى محاولات في ضرب جديد من الانطولوجيا ، يختلف اختلافاً جوهرياً من انطولوجيا القرن الثامن عشر ، التي كانت تعمل على نحو منطقي خالص . ان الفينومينولوجيا قد ادت ــ الأمر الذي ينتهي الى النتيجة ذاتها ــ الى محاولة انشاء علوم قبلية (علم النحو الخالص ، والمنطق الخالص ، والحقوق الخالصة ،

العلم الماهوي للعالم المُدْرَك ادراكاً حدسيّاً ، الخ ...) ، وانطولوجيا عامة للعالم الموضوعي تشملها جميعاً ، وذلك باستمدادها معينها من ينابيع الحدس المشخص ، بصورة مباشرة .

وبهذا الصدد ، إنه ما من شيء يتعارض مع ابتدائنا ابتداء مشخصاً تاماً ، من عالم حياتنا المحيط بنا ، ومن الانسان ذاته ، من حيث أنه في علاقة جوهرية بهذا العالم . انه ما من شيء يتعارض مع بحثنا بحثاً حدسيّاً خالصاً — ذلك البحث الذي لم نقم به بعد مطلقاً — للمضمون القبلي والغني كل الغنى ، والذي هو مضمون هذا العالم المحيط بنا ؛ ولا شيء يتعارض ايضاً ، مع ابتدائنا منه ، في سبيل فض مضمون البنى الجوهرية الكائن الانساني ، وفض مضمون طبقات العالم التي تتكشف له ، كطبقات مساوقة له ، فضّاً منظوميّاً .

بيد أن نتائج هذه الأبحاث ، رغم أنها تبدو بشكل نظام من القبلية ، لم تصبح وفقاً لما قلناه أعلاه ، قبلية قابلة للفهم من الناحية الفلسفية ، ولم ترتد الى الينابيع الأخيرة لقابلية الفهم ، الا حينما فهمت المسائل التكوينية كمسائل ذات مستوى فلسفي متميز ، والا حينما تخلينا عن المجال الطبيعي للمعارف ، لنتجه الى المجال المتعالي .

وهذا يتضمن أن كل ما سبق عن الموقف الطبيعي ، وكل

ما هو معطى وحاضر ببساطة،انما يعاد تكوينه بأصالة جديدة، ولا يؤوّل فيما بعد كمعطى لاحق من المعطيات فقط . وبصفة عامة ، ان حقيقة أنـــه من الممكن للنهج القائم على الحدس الماهوي ، أن يدعى حدساً فينومينولوجياً ، وأن من الممكن له أيضاً ، أن يدّعي بدلالة فلسفية ، انما هي حقيقة لا يمكن تبريرها الا لأن كل حدس حقيقي ، يحتل مكاناً له ، في مجموع التكوين المتماسك .

ولهذا ، فقد كانت كل ملاحظة انطولوجية متعلقة بدائرة الأسس الأولى (من دائرة البديهيات) ، وكل ملاحظة حدسية وضعية ، تقوم بدور عمل تمهيدي ، بل وحتى بدور عمل لا بدّ منه بصورة قبلية . انها تقدم الخيط الموجّه المتعالي ، في سبيل توضيح التكوين في بنيته النُيَطية النُيَمية المزدوجة ، توضيحاً مشخصاً كاملاً .

ان النتائج المنادية لبحثنا ، تظهر لنا كل ما يحمله لنبا من جديد وجوهري ، هذا اللجوء الى مسائل التكوين ، دون حساب ما يكشفه لنا ، في دائرة الوجود ذاتـه ، من آفاق نُيَطية نُيَمية لا بد لها من أن تبقى مخبوءة بدون ذلك ؛ الأمر الذي لا بد من أن يحد بدوره ، من قيمة الملاحظات القبلية ، ومن أن يجعل تطبيقها غير يقيني .

٦٠ ــ النتائج الميتافيزيقية لفضنا لمضمون تجربة الآخر

انها نتائج ميتافيزيقية ، إن كان حقاً ان معرفة الوجود معرفة نهائية ، ينبغي أن تدعى ميتافيزيقية . بيد انها ليست شيئاً أقل من الميتافيزيقا بالمعنى المالوف للكلمة ، فهـــذه الميتافيزيقا التي فسدت خلال تاريخها، لم تعد على الاطلاق منسجمة مع الروح التي تأسست عليها في بادىء الأمر ، من حيث انها « فلسفة أولى » . ان منهج الفينومينولوجيا القائم على الحدس المشخص ، والذي هو برهاني لا ينكر مع ذلك ، هو منهج ينفي كل « مغامرة ميتافيزيقية » ، وكل مبالغة تأملية .

فلنستخلص بعض نتائجنا نحن ، باضافتنـــا اليها بعض النتائج اللاحقة .

ان « إنيتي » المعطاة لي ، انا ذاتي ، على نحو برهاني لا ينكر ــ ذلك الكائن الوحيد الذي أستطيع أن أضعه كموجود على نحو برهاني لا ينكر على الاطلاق ــ لا يمكن لها أن تكون « إنية » لها تجربة العالم ، الا اذا كانت في اتصال مع « إنيات » أخرى هي مثيلاتهـــا ، والا اذا كانت عضواً في مجتمع من المنادات ، معطى لها على نحو موجّه . ان التبرير الناتج عن عالم التجربة الموضوعية ، يتضمن تبريراً ناتجاً عن وجود المنادات

الأخرى . وخلافاً لذلك ، انه لا يمكن لي أن أتخيل تعدداً من المنادات ، الا بما هي في اتصال بصورة صريحة أو ضمنية ، أي بما هي مجتمع يكوّن في ذاته عالماً موضوعيّاً ، ويتمكّن ويتزمّن ، ويحقق ذاته في هذا العالم ، على شكل كائنات حية ، وبصفة خاصة ، على شكل كائنات انسانية . ان ترافق المنادات في الوجود ، وتآنيها تآنياً بسيطاً ، انما يعنيان أن هناك بالضرورة ، ترافقاً زمانياً في الوجود ، و « تزمينـــاً » على شكل زمان متحقق .

ولكن نتائج ميتافيزيقية لاحقة ، ذات أهمية بالغة ، تنضاف الى ذلك . هل بامكاني أن أتصور – انا الذي اقول ذلك ، وكل أنا متخيل ينبغي له ان يقول ذلك بقدر ما أقوله – ان تكون هناك أعداد عديدة من المنادات ، توجد معاً منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، اي دون أن تتصل فيما بينها ، ومن جراء ذلك ، أن تكوّن كل منها عالماً خاصاً بها ؟ هل بامكاني أن أتصور ، أن هناك على هذا النحو ، عالمين منفصلين حتى اللانهاية ، ولهما مكانان وزمانان مكانيان لا نهائيان ؟

ان هذا أمر لا يمكن تصوره ، بل انه معنى أجوف خالص ، بكل بداهة . لا شك أن كل فئة من فئات هذه المنادات ، بصفتها وحدة ذاتية بينية وبامكانها أن تستغني عن كل اتصال متحقق مع المنادات الأخرى ، لها بصورة قبلية عالمها الخاص

بها ، الذي يمكن أن يكون له في نظر كل منها ، وجه مخالف للوجه الذي يكون له في نظر الأخرى . بيد أن هذين العالمين لن يكونا عندئذ ، غير بيئات لهذه الوحدات الذاتية البينية ، وغير مظاهر عالم موضوعي وحيد ، هو عالم مشترك فيما بينها . اذ أن الوحدتين الذاتيتين البينيّتين ليستا معلقتين في الهواء ، بل إنهما من حيث أنهما متصورتان من قبلي ، في علاقة بي بالضرورة (أو بي بما أنا متحوّل ممكن لذاتي ، وبما أنا ماهية)، بي أنا الذي أقوم بالنسبة اليهما بدور منادة مكوّنة . انهما تخصان في الحقيقة اذن ، مشاركة كلية وحيدة، تشملني أنا ذاتي ، وتضم كل المنادات وكل فئات المنادات ، التي يمكن تصور ترافقها في الوجود .

وفي الحقيقة ، انه لا يمكن أن تكون هناك اذن الا مشاركة وحيدة من المنادات، هي مشاركة كل المنادات المترافقة في الوجود؛ ومن ثمّ ، انه لا يمكن ان يكون هناك الا عالم موضوعي واحد ، وزمان موضوعي واحد ووحيد ، ومكان موضوعي واحد و «طبيعة» واحدة. ان هذه الطبيعة الواحدة والوحيدة، ينبغي ان توجد ، اذا صحّ أنني أحمل في ذاتي بنى تتضمن ترافق المنادات الأخرى في الوجود . ان الحقيقة التالية هي وحدها ممكنة: ان العوالم وفئات المنادات المختلفة هي في علاقة متقابلة، شبيهة بالعلاقة القائمة بيننا وبين فئات المنادات ، التي تخص عوالم

الافلاك الخفية عَرَضاً ، وهي ب جراء ذلك ، شبيهة بالعلاقة القائمة بيننـا وبين الحيوانات المحرومة من كل اتصال متحقق معنا . بيد أن عوالمها هي عوالم محيطة بها وهي عوالم محاطة بآفاق مفتوحة ، لا يمكن أن تنفتح أمامها ، لأسباب تمتُّ الى الواقع ، وهي وليدة الجواز الخالص .

ومع ذلك ، فان توحّد العالم المنادي والعالم الموضوعي الذي هو « فطري » بالنسبة اليه ، ينبغي أن يفهم فهماً حسناً . لقد كان «ليبنز» على حق طبعاً ، حينما قال : ان تعدد المنادات وفئات المنادات تعدداً لا نهائياً ، هو أمر يمكن ادراكه ، ولكن هذه الامكانيات، ليست ممكنة جميعاً معاً ، مع ذلك . وهو بعد على حق في أن يقول : ان عدداً من العوالم غير متناه في عِظَمِه ، كان بالامكان أن « يخلق » ، ولكن لم يكن بالامكان أن يخلق عدد من العوالم في وقت واحد ، بسبب استحالة ترافقها . ويجب علينا أن نلاحظ هنا ، أنه بامكاني تماماً، أن أتصور بصورة حرة ، تغيرات ذاتي ، أي تغيرات هذه « الإنية » البرهانية التي لا تنكر ، والموجودة في الواقع ؛ وأن أصل على هذا النحو ، الى منظومة التغيرات الممكنة لذاتي . بيد أن كل تغير من هذه التغيرات ، يتهدم بكل تغير آخر ، وبالأنا الذي أنا اياه في الواقع . وهذه منظومة من الضروب القبلية لاستحالة الترافق . ان ـيقة الـ « انا موجود » تحدد لنا

سلفاً ، فيما اذا كانت المنادات الأخرى هي « أخرى »، وأيتها هي «أخرى»، وكما ينبغي أن تكون بالنسبة الي". انه لا يمكن لي الا أن ألتقي بها ، ولا يمكن لي أن أخلقها. وأنا اذا ما حولت نفسي عن طريق الفكر، الى امكانية خالصة ، فان هذه الامكانية لا تلبث هي أيضاً ، أن تحدد سلفاً المنادات التي هي « أخرى» بالنسبة الى تلك المنادات . وبتقدمي على هذا النحو ، لا ألبث أن أعترف بأن كل منادة تمتلك قيمة امكانية مشخصة من الامكانيات ، انما هي منادة تحدد سلفاً عالماً ممكن الترافق ، « عالماً من المنادات » مغلقاً ؛ كما اعترف أيضاً ، بأن عالمين من المنادات يستحيل أن يترافقا ، على النحو الذي يستحيل فيه ترافق متحولين ممكنين لـ « إنيتي » ، ولكل « إنية » يمكن ادراكها بصفة عامة .

وبانطلاقنا من هذه النتائج، ومن الأبحاث التي تؤدي اليها ، يمكننا أن نفهم كيف ان بعض المسائل (مهما تكن حلولها) مما كان ينبغي لها أن تكون فوق مستوى العلم ، بالنسبة الى التقاليد ، تعود لتجد معنى وقيمة لها ، في نظر الفكر . تلكم هي المسائل التي تطرقنا اليها منذ قليل .

٦١ ـ المسائل التقليدية « للأصل النفسي »
وتوضيحها توضيحاً فينومينولوجياً

اننا نصادف في داخل عالم الانسان والحيوان ، المسائل المعروفة تمام المعرفة ، مسائل العلوم الطبيعية ، ومسائل الأصل النفسي الطبيعي وتطوره (توليده) ، من فيسيولوجية وسيكولوجية. ان مسألة اصل النفس هي مسألة متضمنة فيها ، ويوحي لنا بها نمو الطفل ، الذي لا بدّ لكل طفل ان يكوّن لنفسه فيه وبه « نظرته الى العالم » . ان المنظومة الحدسية ، التي يوجد بفضلها العالم من حيث هو مجموع متآزر من التجارب الممكنة والواقعية، ويبقى حاضراً لنا على الدوام كعالم مكوّن من قبل ، انما هي منظومة ينبغي لها في بادىء الأمر ، أن تتكوّن في نمو نفس الطفل وبها . ان الطفل من وجهة النظر الموضوعية « يأتي الى العالم » ؛ فكيف يمكن لبدء حياته النفسية أن يحصل ؟ ان الحقيقة النفسية الطبيعية في المجيء الى العالم ، تؤدي بنا الى مسألة نمو الفرد نمواً عضوياً («بيولوجياً» خالصاً) ، والى مسألة التكون النوعي ، الذي يجد موازياً له في التكوّن النفسي للنوع .

ولكن ، لما كان الانسان والحيوان ، من الناحية النفسية، ليسا الا وضعنة ذاتية للمنادات ، أفلا نحيلنا هذه المسائل عن

الأصل النفسي ، الى العلاقات ألمطابقة له ، في المنادات المتمالية المطلقة؟ أفلا تتضمن أيضاً وجود مسائل،لا يحق للفينومينولوجيا التكوينية ، بما هي فلسفة متعالية ، أن تتركها جانباً ؟

ان المسائل التوليدية ، ولا سيا المسائل المتعلقة بالدرجة الاساسية والأولى منها ، انما كانت غرض هـذه الدراسة الفينومينولوجية ، بصورة ...ية ، الى حد بعيد . ان هذه الدرجة الأساسية ، ان هي بصورة طبيعية،الا درجة « إنيتي »، في وجودها الخالص والأولي ؛ بل ان تكوين الشعور الداخلي بالزمان ، وكل النظرية الفينومينولوجية في الترابط ، انما تتعلق بها . وما تجده « إنيتي » الأولية ، في فضها لمضمون ذاتها فضًّا حدسيًّا وبديئاً ، ينطبق مباشرة ولأسباب جوهرية ، على كل « إنية » أخرى. ومع ذلك ، فنحن لم نتطرق بعد ولا شك ، من جراء ذلك ، الى المسائل المتعلقة بالأصل التي أشرنا اليها أعلاه ، ومسائل الميلاد والموت ورابطة القربى عن طريق التوالد في عالم الحيوان . ان هذه المسائل الأخيرة تخص كما هو واضح درجة أعلى ، وتفترض فضًّا مجدّاً لمضمون الدوائر الأحط ؛ وهذا عمل واسع حتى ان هذه المسائل لا يمكن ان تطرح طرحاً معقولاً ، خلال زمن طويل .

أما فيا يتعلق بالمسائل المطروحة في مجال العمل الحقيقي ، فينبغي لنا أن نشير الى مجموعات المسائل الواسعة (المسائل

الـكونية والمسائل التوليدية) التي ترجع بنا الى مسائل الفلسفة التقليدية . ان ايضاحات القصدية بصورة منظومية ، تلك الايضاحات التي عملنا فيها على ايضاح كل ما يتعلق بتجربة الآخر ، وكل ما يتعلق بتكوين العالم الموضوعي ، انما توالت على مستوى أوجده لنا الموقف المتعالي . ان هذه الايضاحات قد قمنا بها ، ابتداء من بنية مرتبطة بالدائرة الأولية ، التي وجدنا فيها عالماً أوليًّا ، يبدو كعالم حاضر من قبل . وقد أتيح لنا أن ننفذ الى هذا العالم ، بابتدائنا من العالم المشخص ، بما هو « ظاهرة » محوّلة الى « لامتلاك » ، والى « عالم » التعاليات المحايثة ، عن طريق عملية التحويل الأولي . ان هذا العالم يشمل مجموع « الطبيعة » محوّلة الى الطبيعة التي تخصني أنا ذاتي ، ويستمد معينه من حساسيتي ؛ انه يشمل اذن الانسان من ناحيته النفسية ، كما يشمل نفسه ، بدون استثناء أي تحويل مطابق لهما . أما فيما يتعلق بـ « الطبيعة » ، فإن المرئيات والملموسات الخ ... لا تمتّ وحدها اليها بسبب ، بل تمت اليها أيضاً ، أشياء مشخصة إلى حد من الحدود ، هي قوام الخصائص السببية ، والمتلبسة بالصورة الكلية للمكان والزمان .

وجليّ أن المسألة الأولى التي يجب علينا طرحها ، في سبيل توضيح معنى الوضع الوجودي للعالم الموضوعي ، من وجهة

النظر التكوينية ، انما تقوم في بادىء الأمر ، على إيضاح أصل هذه « الطبيعة » الأولية ، وأصل الوحدات النفسية الطبيعية الأولية ، وتكوينها من حيث هي تعاليات محايثة . ان القيام بهذه الإيضاحات ، يتطلب أبحاثاً واسعة جداً .

ونحن نذكّر هنا من جديد ، بمسائل « الأصل النفسي » لـ « تصور المكان والزمان والشيء »، تلك المسائل التي عولجت في أغلب الأحيان ، في القرن الأخير ، من قبل أكبر علماء النفس والفيسيولوجيا. اننا لم نصل بعد ، إلى إيضاحات حقيقية ، في هـذا المجال ، برغم ان المحاولات الأولى الكبيرة تحمل طابع عظمة أصحابها . وإذا ما عدنا من هـذه المسائل ، إلى المسائل التي حددناهـا ودمجناهـا في منظومة التحليلات الفينومينولوجية ، فإنه يصبح بديهيًا ألاّ تدرك السيكولوجيا ولا نظرية المعرفة الحديثتان ، المعنى الخالص للمسائل التي ينبغي أن تطرح على بساط البحث هنا ، سواء من وجهـة النظر السيكولوجية أم من وجهة النظر المتعالية .

والحقيقـة ، أن الأمر يتعلق على نحو دقيق ، بمسألة فض مضمون المقاصد فضًا سكونيًا وتوليديًا . صحيح ، أنه كان من المستحيل على المرء أن يرى ذلك ، حتى بالنسبة الى أولئك الذين تقبلوا نظرية « برنتانو » بصدد الظواهر النفسية ، التي هي « حالات حيية » ذات مقاصـد . فقد كان ينقص ذلك ،

فهم الصفة الخالصة التي « للتحليل » القصدي ، ولمجموع المسائل النُّيَطية والنُّيَمية التي يطرحها الشعور ، بما هي كذلك ، كما كان ينقصه ايضاً فهم المنهج الجديد كل الجدة الذي تتطلبه هذه المسائل .

أما فيما يتعلق بـ « الأصل النفسي لتصور المكان والزمان والشيء » ، فلم يكن لدى الفيزياء ولا لدى الفيسيولوجيا ما تقولانه ، اكثر مما كان لدى السيكولوجيا الاستقرائية التي تقف خارج الظواهر ، سواء أكانت سيكولوجيا تجريبية أم غير تجريبيـــة . ان الأمر في ذلك ، يتعلق تعلقاً حاسماً بمسائل التكوين القصدي للظواهر . ان هذه الظواهر تعطى لنا كظواهر كائنة هناك من قبل ، بصفتها « خيوطاً موجهة » (ويمكن ان تعطى لنا بصورة عارضة أيضاً ، كظواهر منعزلة) ، بيد أنه ينبغي لنا ألاّ نحلل معناها ، الا باللجوء إلى منهج قصدي ، يدمجها في مجموعات متماسكة وكلية من مجموعات التكوين النفسي . ان نوع الكلية الذي نستهدفه هنا ، قد أصبح واضحاً وضوحاً كافياً ، عن طريق الوحدة المتماسكة والمنظومية التي للبنى ، حيث تتفتح وحدة « إنيتي » في عناصر « تخصني » وفي عناصر غريبة عني .

والحقيقة ، ان الفينومينولوجيا تحمل إلى السيكولوجيا ذاتها مناهج جديدة كل الجدة . ومن ناحية أخرى ، ان القسم الذي

هو بمكان عظيم في الأبحاث الفينومينولوجية ، يمت إلى ضرب من السيكولوجيا القصدية القبلية والخالصة ، (أي السيكولوجيا التي تخلصت من كل ما يمس السيكولوجيا الفيسيولوجية) . ان هذه السيكولوجيا هي التي لمّحنا لها عدة مرات حينما قلنا : انها تتيح لنا ، بتحويل الموقف الطبيعي إلى موقف متعالٍ ، أن نقوم بـ « انقلاب كوبرنيقي » ، تكتسب هي بفضله معنى جديداً. انها تصبح نظرة متعالية عن العالم ، نظرة جذرية بصورة كاملة ؛ ولا تلبث أن تهب هذا المعنى لكل ضروب التحليل الفينومينولوجي النفسي . ان هذا المعنى الجديد هو الذي يجعل هذه التحليلات جميعاً ، من الممكن استخدامها بصورة خاصة ، بصفتها تحليلات متعالية وفلسفية ؛ وهو الذي يدمجها أيضاً ، في « ميتافيزيقا » متعالية .

وعلى هذا النحو تماماً ، يمكن لنا أن نعثر على إمكانية التفسير ، وأن نتجاوز النزعة النفسية المتعالية ، التي شلّت الفلسفة المعاصرة كلها ، وأوردتها موارد الخطإ .

وكما أننا رسمنا خطوط البنية الأساسية للفينومينولوجيا المتعالية ، فإن العرض الذي قمنا به قد رسم خطوط البنية الأساسية للسيكولوجيا القصدية التي توازيها (بصفتها علماً « وضعيًّا ») . انه حدد لنا جزءاً من الأبحاث الماهوية النفسية ، على أنها أبحاث تقض مضمون قصدية وجود النفس الخالص

والمشخص بصفة عامة ، وعلى أنها أبحاث تفض مضمون القصدية المتكوّنة في هذه النفس ، كقصدية غريبة عنها . فالى هذه الدائرة الأولى من دوائر البحث ، يمت المجال الرئيسي والأساسي ، من فض مضمون « تصور العالم » فضًّا قصديًّا ، أو بصورة أدق ، من فض مضمون « ظاهرة » العالم الموجود ، التي تبدو في داخل النفس الإنسانية ، كعالم تجربة كلية . وإذا ما تحوّل عالم التجربة هذا ، إلى عالم مكوّن تكويناً أوليًّا في النفس الجزئية ، فإنه لا يعود عالم كل إنسان ، كما أنه لا يعود العالم الذي يستمد معناه من التجربة الإنسانية المشتركة ، بل يصبح بصورة حاسمة ، المساوق القصدي لتجربة نفس جزئية ، بل وفي المكانة الأولى ، المساوق القصدي لحياتي أنا ، ولمجموعات معانيها المتشكلة بصورة تدريجية في الأصالة الأولية . فبتتبع مجموعات هذه المعاني خطوة بعد خطوة ، لا بدّ لفض المضمون القصدي ، من أن يجعل النواة الأولية لهذا العالم الظاهري قابلة للفهم ، من وجهة النظر التكوينية ؛ هذه النواة التي يمكن لكل منا ، نحن بني الإنسان الآخرين ، بل لكل عالم نفسي قبل كل إنسان آخر ، أن يصل اليها على النحو الذي وصفناه أعلاه ، عن طريق إلغاء مراحل « الإضافة » . وإذا صرفنا أنظارنا عن الكائن النفسي الطبيعي ، عني « انا الإنسان » ، في هذا العالم الأولي ، فإن « الطبيعة الأولية » تبقى أمامنا ، بصفتها « طبيعة »

(« حساسيتي » الخالصة الخاصة بي . إنّ المسألة الأساسية « للأصل النفسي لعالم التجربة » ، تبدو لنا مثل مسألة أصل « الشيء الشبح » أو « الشيء الحسي » بطبقاته المختلفة (المرئية والملموسة الخ ...) ، وأصل الوحدة التركيبية لهذه الطبقات المختلفة . ان « موضوع الإحساس » هذا ، هو موضوع معطى (دائماً ضمن أطر هذا التحويل الأولي) كوحدة خالصة من أنماط الظهور الحسية وتركيباتها . إنّ الشيء الشبح (المرئي) بتعديليه « شيء قريب » و « شيء بعيد » ، اللذين يتآزران تآزراً تركيبيًّا ، ليس بعد « الشيء الحقيقي » لدائرة النفس الأولية . إنّ هذه الدائرة تمت أصلًا الى درجة أعلى من درجات التكوين ، من حيث أنها شيء سببي وقوام متوحد (« جوهر ») من الخصائص السببية . إن الجوهرية والسببية تدلان بصورة واضحة ، على درجات من التكوين أعلى . إنّ المسألة التكوينية للشيء الحسي الخالص ، وللمكانية وللمكانية الزمانية ، اللتين هما جوهريتان وأساسيتان بالنسبة اليه ، إنما تختلط بالمسائل التي أثرنا اليها منذ قليل . وإذن ، اننا نسعى إلى وصف المجموعات المتماسكة والمنظومية من أنماط حضور الشيء (مظاهره ، وجوهه ، تشوفاته ، الخ ...) . بيد أنه ليس هناك غير وصف وحيد الجانب ؛ فالجانب المقابل من المسألة ، يقوم على العلاقة القصدية القائمة بين الظواهر والبدن ، هذا البدن الذي ينبغي له ، لصالحه ،

أن يوصف في تكوينه لذاته وبذاته ، بالنظر لصفة الامتلاك الخاصة كل الخصوصية ، والقائمة في صميم منظومة ظواهره التكوينية .

وبتقدمنا على هذا النحو ، فاننا نشعر بمسائل دائمة الجدة ذات علاقة بالفض الوصفي للمضمون ، وهي مسائل ينبغي أن تعالج على نحو منظومي ، حتى ولو حصرنا انتباهنا في تكوين « العالم » الأولي ، ك « عالم » من « الحقائق » ، وفي المسائل الكبرى المتعلقة بتكوين المكان والزمان – بما هما زمان هذا العالم ومكانه – والتي ينطوي عليها تكوين العالم . ان هذا يشكل أصلاً حقلاً هائلاً من الأبحاث ؛ ومع ذلك ، فهو ليس غير مرحلة دنيا من مراحل الفينومينولوجيا الكاملة ، تتطرق إلى دراسة الطبيعة المشخصة بما هي كذلك ، وهي مرحلة بعيدة من جراء ذلك ، عن بلوغ العالم المشخص .

إنَّ حقيقة تطرقنا إلى مسألة السيكولوجيا ، قد أتاحت لنا الفرصة لنظهر الاختلاف القائم بين ما هو أولي وبين ما هو مكوّن كشيء غريب ، في تعابير مستعارة من الحياة النفسية الخالصة ، ولنخطط الصورة التي سوف تطرح بحسبها مسائل تكوين « الطبيعة » الأولية والموضوعية ، كمسائل سيكولوجية ، وإن يكن ذلك تخطيطاً سريعاً .

بيد أننا إذا ما عدنا إلى الموقف المتعالي ، فإن تخطيطاتنا

عن الأصل النفسي لتصور المكان الخ ... يمكن أن تساعدنا خلافاً لذلك ، بإعطائنا إرشادات بصدد المسائل المتعالية المطابقة له ، ولا سيما بصدد مسائل فض مضمون « الطبيعة » الأولية والعالم الأولي بصفة عامة ، فضاً مشخصاً ؛ الأمر الذي يملأ فراغاً كبيراً في تسلسل مسائل تكوين العالم كظاهرة متعالية ، ذاك التسلسل الذي رسمنا خطوطه من قبل .

ويمكننا أن ندل على مجموع الأبحاث الغنية إلى أقصى حدود الغنى ، والتي لها صلة بالعالم الأولي (الأبحاث التي تشكل نظاماً كاملاً) ، بالكلمتين « الحساسية المتعالية » ، مفهومتين بمعنى موسّع إلى أقصى حدود التوسيع . إننا نستعير هذه التسمية الكانتية ، لأن الأبحاث حول الزمان والمكان ، الواردة في « نقد العقل الخالص » ، تستهدف تماماً قبلية نُبَيِّمية للحدس الحسي ، وإن يكن ذلك على نحو محصور أبعد الحصر ، وبصورة قليلة الوضوح . إن هذه القبلية ، موسّعةً إلى حد اتساع القبلية المشخصة للطبيعة الحدسية ، المحسوسة بصورة خالصة (القبلية المشخصة للطبيعة الأولية) ، إنما تتطلب المتمم الفينومينولوجي المتعالي لمسائل التكوين .

ومع ذلك ،إنه لن يكون موافقاً أن ندعو باسم « التحليل المتعالي » ، بالمعنى الكانتي لهذه التسمية ، وبوضعها في مقابل التسمية السابقة ، الطبقة العليا من القبلية التكوينية ، طبقة

العالم الموضوعي ذاته والتعددات التي تكوّنه (وبالدرجة العليا، قبليّة الأفعال النظرية و « المبدعة للأفكار » ، التي تكوّن العالم والطبيعة والعلم ، بصورة نهائية) . إن الطبقة الأولى ، القائمة فوق « الحساسية المتعالية » التي لدينا ، ينبغي أن تحتلها نظرية تجربة « الآخر » (وهذا ما ندعوه بـ « النفاذ الشعوري»).

ويكفينا أن نشير إلى أن كل ما قلناه عن مسائل « الأصل » السيكولوجية ، والتي تطرح في اسبقة الدنيا ، إنما يصدق أيضاً عن الطبقة العليا ؛ فمسألة النفاذ الشعوري لا يمكن أن تحظى بمعناها الحقيقي ، ومنهجها الحقيقي في الحل ، إلاّ بمعونـــة الفينومينولوجيا التكوينية . وفي هـذا يكمن السبب الذي بقيت من أجله كل النظريات المقترحـة حتى الآن ، غير مجدية (بما فيها نظرية « ماكس شلر ») . إنها لم تعرف على الإطلاق ، كيف أن إضافـة « الآخرين » قد نقلت إلى العالم بكامله ، بصفتها « موضوعيته »، وكيف انها أعطته هذا المعنى بالضبط .

ولنشر ثانية بصورة صريحة ، إلى أنـه سيكون من غير المفيد دون شك ، أن نبغي معالجة السيكولوجيا القصدية بما هي علم وضعي ، والفينومينولوجيا المتعالية ، كلاً على حدة . ففي هذا الصدد، إن كل عمل فعلي، إنما يعود إلى الفينومينولوجيا بصورة جلية ، في حين أن السيكولوجيا ، تستعير منها نتائجها، لعدم اهتمامها بالانقلاب الكوبرنيقي . بيد أنه من الأهمية على

حد سواء ، أن نلاحظ أن النفس والعالم الموضوعي ، بصفة عامة ، لا يفقدان معناهما الوجودي ، في النظرة المتعالية ؛ بل خلافاً لذلك ، ان هـذا المعنى الوجودي قد أصبح قابلاً للفهم بالنسبة إلينا ، لأن التحليل يكشف لنا عن طبيعتـه المتعددة الأشكال. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى السيكولوجيا الوضعية، فهي لا تفقد المضمون الذي يأتيها بحق ، بيد أنها حينما تتخلص من الوضعية الساذجة ، تصبح نظاماً فلسفياً متعالياً كلياً هي ذاتها . وبوجهة النظر هذه ، يمكننا أن نقول : إن السيكولوجيا القصدية هي الأولى في ذاتها، في سلسلة العلوم التي تقوم طبقات فوقها طبقات ، فوق الوضعية الساذجة . إن لها حتى بعض الأفضلية بالنسبة إلى العلوم الوضعية الأخرى . فإذا كانت تتكون ، وهي العلم الوضعي ، بمنهج التحليل القصدي ، فإنه لا يمكن لها أن تعثر على مسائل « الأسس » كما تعثر عليها العلوم الوضعية الأخرى . والحقيقة ، أن هذه المسائل تستمد معينها من صفة الوضعيات المكوّنة تكويناً ساذجاً ، والتي هي صفة وحيدة الجانب . إن هذه الوضعيات تتطلب الانتقال إلى نظرية متعالية عن العالم ، لكي ننظر إليها في كلية وجوهها. بيد أن السيكولوجية القصدية تحمل ما هو متعالٍ في ذاتها أصلاً، وإن يكن هذا بصورة ضمنية. إنه لا ينقصها غير شعور أخير ، لتحقق الانقلاب الكوبرنيقي ، الذي لا يغير شيئاً في مضمون

نتائجها ، وإنما يستخلص منها معناها الأخير . ويمكننا أن نقول أيضاً : ليس للسيكولوجيا بصورة نهائية ، غير مسألة أساسية وحيدة هي : مفهوم النفس .

٦٢ — الصفات العامة
لفض مضمون تجربة الآخر فضاً قصدياً

ولنعد ونحن نستخلص هذا الفصل ، إلى الاعتراض — الذي تركنا أنفسنا نفرّ منه — والموجّه ضد ادعاء الفينومينولوجيا بأنها فلسفة متعالية ، وبأنها تحلّ من جراء ذلك ، المسائل المتعلقة بإمكان قيام المعرفة الموضوعية ، حلاً فلسفياً متعالياً . إن الفينومينولوجيا بحسب هذا الاعتراض ، لن تكون قادرة على الإتيان بمثل هذا الحل ، وذلك لأنها ما دامت مرتبطة في نقطة ابتدائها بـ « الإنية » المتعالية ، الناتجة عن عملية التحويل الفينومينولوجي ، فهي لا بدّ من أن تقع ، دون أن تحسب لذلك حسابه ، في أنا وحدية متعالية ، فلا يمكن عندئذ لأي انتقال إلى الذاتية الغريبة وإلى الوضعية الحقيقية أن يكون ، إلاّ عن طريق ميتافيزيقا غير معترف بها ، وعن طريق الرجوع بصورة خفية إلى تقاليد فلسفة « ليبنز » .

ونظراً لعمليات فض المضمون التي قمنا بها ، فإن الاعتراض يتلاشى ويبدو على نحو لا تماسك فيه . إنه ينبغي لنا أن ندخل

في حسابنا الحقيقة التالية قبل كل شيء ، وهي : إن الموقف المتعالي ، بل موقف التعليق المتعالي ، لم يُتخلَّ عنه ، في أية مرحلة من المراحل . إنَّ « نظريتنا » عن تجربة الغريب ، أي تجربة « الآخرين » ، لم تكن تريد ، ولم تكن تستطيع ، أن تقوم بأمر آخر ، غير فض المضمون ، لمعنى وضع «الآخر» بالذات ، ابتداء من النتاج التكويني لهذه التجربة ؛ وغير فض المضمون لمعنى « وجود الآخرين وجوداً حقيقيّاً » ابتداء من تركيبات مطابقة لمعنى وضع الآخر . إن ما تظهره تجربتي المطابقة على أنه « الآخرون » ، وما هو معطى لي على نحو ضروري لا عن طريق الصدفة، على أنه حقيقة ينبغي أن تعرف، إنما هو في الموقف المتعالي بالضبط ، هذا الموجود الآخر ، أي هذه « الإنية » الأخرى ، وهي تبرر وجودها على نحو دقيق، في داخل قصدية « إنيتي » . إننا نقول في الموقف الوضعي — ونقدّر أن هذا بيّن بذاته — : إنني بتجربتي الخالصة وفيها ، لا ادرك ذاتي بذاتي فقط ، بل إنني أدرك الآخر أيضاً ، بفضل شكل خاص من أشكال التجربة . إن الفضّ المتعالي للمضمون لم يظهر لنا فقط ، أن هذا الإثبات الوضعي هو إثبات يجد ما يبرره تبريراً متعالياً ، بل إنه أظهر لنا أيضاً ، أن « الإنية » المتعالية (التي يكشفها لنا التحويل المتعالي ، هي وآفاقها غير المحدّدة ، قبل كل شيء) ، إنما تدرك ذاتها بذاتها في وجودها

الأولي الخالص ، كما تدرك « الإنيات » الأخوي المتعالية تماماً أيضاً ، رغم أن هذه « الإنيات » الأخرى ، لا تعطى مباشرة هي ذاتها ، في البداهة البرهانية المطلقة التي لا تنكر ، وإنما تعطى في بداهة التجربة « الخارجية » فقط . إنني أدرك الآخر « في » ذاتي ، وهو يتكوّن في ذاتي عن طريق الشعور بالحضور ، دون أن يكون حاضراً « هو ذاته » . وأستطيع أن أقول أيضاً بكل تأكيد ، في معنى أوسع : إن « الإنية » التي أجدها في التأمل ، حينما أفض مضمون ذاتي بذاتي (حينما أفض مضمون ما أجده في ذاتي) ، إنما تبلغ إلى كلية الوجود العالي ، المكوّن على نحو عالٍ ، ولا تبلغ مطلقاً إلى الوجود المتقبل بكل بساطة ، في الوضعية الساذجة . هناك فكرة تقول : إن كل ما أعرفه — أنا الإنية المتعالية — إنما أعرفه كموجود ابتداء من ذاتي ، وإن كل ما أفض مضمونه كمكوّن في ذاتي ، لا بد له من أن يخصني أنا ذاتي ، وأن يخص وجودي الخالص ؛ إنّ هذه الفكرة هي وهم وضلال . فهذا لا يصح إلاّ بالنسبة إلى « تعاليات محايثة » . إنّ هناك تكويناً يبدو كمنظومة من الأمور التركيبية المتحققة والكامنة ، وهي أمور تظهر لي — أنا « الإنية » — كموجودات ووحدات من المعنى ، في دائرة وجودي الخالص . إن هذا التكوين يعني تكوين الحقيقة الموضوعية المحايثة بالضبط . و« الإنية » المتعالية التي تظهر للعيان ،

تدرك تماماً على نحو برهاني لا ينكر، في بداية الفينومينولوجيا، وفي موقف المبتدىء، موقف من يقوم لأول مرة، بعملية التحويل الفينومينولوجي، ومن يخلق لنفسه بهذه الصورة، نحواً وجودياً عاماً في الأبحاث التكوينية؛ بيد أن هذه «الإنية» تظهر حينذاك محاطة بآفاق غير محددة بصورة كلية، آفاق محدودة بهذا الشرط الوحيد، وهو: إنّ العالم وكل ما أعرف عنه، لا بد أن يصبح «ظواهر» خالصة. في بداية الفينومينولوجيا هذه، كانت تنقصني بالضرورة، كل ضروب التمييز التي يعطيني إياها الفض القصدي للمضمون وحده، والتي هي مع ذلك، تخصني على نحو بديهي وجوهري. كان ينقصني قبل أي شيء آخر، فهم وجودي الأولي، وفهم دائرة ما يخصني بالمعنى الحصري للكلمة، وفهم ما يتكوّن في هذه الدائرة بصفته تجربة عن الآخر، كموجود غريب عنها، وكموجود «مشعور بحضوره»، دون أن يكون فيها، ودون أن يتمكن من أن يعطى فيها، على نحو بديء.

إنه لا بد لي قبل كل شيء، من أن أفض مضمون ما **يخصني بالذات، من حيث أنه كذلك، لكي أفهم أن «ما لا يخصني بالذات» يكتسب هو أيضاً، في «ما يخصني بالذات»،** معناه الوجودي، ولا سيما عن طريق المماثلة. إنني، أنا الذي أتأمل، لا أفهم في بداية الأمر، كيف أصل بصفة عامة،

إلى « الآخرين » وإلى ذاتي ، مـــا دام « الآخرون » قد حصروا « بين هلالين » . وجوهر الأمر ، أنني لا أفهم أيضاً — وأعترف بذلك رغماً عني وكفى — كيف أحتفظ بنفسي كـ « إنية » مع ذلك ، بدون «أن أحصر نفسي بين هلالين»، أنا نفسي كإنسان ، وكشخص إنساني . وإذن ، فأنا لا أستطيع أن أعرف شيئاً بعد ، عن الذاتيـة البينية المتعالية ، بل إنني دون أن أريد ذلك ، أنظر إلى ذاتي ، أنا « الإنية » ، كوحيد بالذات . وحتى حينما أحظى بفهم أول للوظائف التكوينيـة ، فإنني أنظر إلى كل المجموعات التكوينية ، كامتلاكات بسيطة لهذه « الإنية » الوحيدة .

إنّ عمليات فض المضمون الأكثر اتساعاً ، التي قمنا بها في هذا الفصل ، كانت عمليات ضرورية إذن . إننا بفضلها فقط ، قد فهمنا المعنى الكامل والحقيقي « للمثالية » الفينومينولوجية المتعالية . إن ظاهر الأنا وحدية قد تبدد ، بالرغم من أنـه بقي حقاً ، ان كل ما يوجد بالنسبة إليّ ، لا يمكن له أن يستمد معناه الوجودي إلاّ مني ، في دائرة شعوري . إنّ هذه المثالية تبدو لنا على شكل من أشكال المنادولوجيـا[1] . فبالرغم من

---

[1] المنادولوجيا monadologie هي البحث الذي يدرس أحوال المنادات ، على نحو ما فعل « ليبنز » في كتاب له بهذا العنوان . (المترجم)

أصداء الميتافيزيقا الليبنزية ، التي تستدعيها على نحو نحن أردناه، فهي تستمد مضمونها ، من عملية فض مضمون التجربة المتعالية فضًّا فينومينولوجيًّا ، تلك التجربة التي استخلصناها عن طريق التحويل المتعالي . إنها تقوم على أساس من البداهة الأكثر بداءة ، حيث ينبغي لكل البداهات الممكنـــة والمتخيلة أن تقوم على أساس من الحق البديء ، الذي لا بدّ لكل الحقوق، ولا سيما لكل حقوق المعرفة ، من أن تجد فيه تبريراً لها . إن عملية فض المضمون الفينومينولوجية ؛ ليست بصورة حقيقية على الإطلاق ، شيئاً شبيهاً بـ « البناء الميتافيزيقي » ؛ إنها ليست « نظرية » تلجأ إلى مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية وأحكامها السابقة، بصورة صريحة أو عن طريق إخفاء هذه الأحكام السابقة وتلك المفاهيم . إنها تختلف من كل ذلك ، بالنحو الذي هو أكثر الأنحاء حسماً ، لأنها لا تفعل شيئاً غير أن تدفع إلى العمل معطيات « الحدس » الخالصة ، ولأنها ليست إلاّ « فضًّا خالصاً لمضمون المعنى » الذي « ملأه » الحدس على نحو بديء . وبصفة خاصة ، وفيما يتعلق بعالم الحقائق الموضوعي (مثل العوالم المثالية الموضوعية المتعددة ، التي هي مجالات العلوم القبليـة الخالصة ، تماماً) ، فإن عملية فض المضمون الفينومينولوجيـة لا تفعل شيئاً آخر — وليس بإمكاننا على الإطلاق أن نبرز ذلك إبرازاً صارخاً — غير أن تفض مضمون المعنى الذي لهذا

العالم بالنسبة إلينا جميعاً ، قبل كل فلسفة ، والذي تهبه تجربتنا له بصورة واضحة . انه يمكن لهذا المعنى ، أن يُستخلص بدون شك ، عن طريق الفلسفة ، بيد أن الفلسفة لا تستطيع أن تعدّل فيه أبداً . وهو في كل تجربة حاضرة ، يحاط — لأسباب جوهرية لا بسبب ضعف فينا — بآفاق تحتاج إلى التوضيح .

الخاتمة

٦٣ – ضرورة نقد التجربة والمعرفة المتعاليتين

حينما قمنا بأبحاث التأمل الذي بين أيدينا[١] ، ومن قبل بأبحاث التأملين السابقين،فقد بقينا في مستوى التجربة المتعالية، وتجربة الذات الخالصة ، وتجربة الآخر . لقد وثقنا بهذه التجربة ، بفضل بداهتها الحية ؛ كما أننا وثقنا على نحو مماثل أيضاً ، ببداهة الأحكام الوصفية،وبصفة عامة ، بكل الأساليب المنهجية للمعرفة المتعالية . وإذا غابت عن أبصارنا ضرورة المعرفة البرهانية التي لا تنكر ، بما هي المعرفة « العلمية الصحيحة » الوحيدة ، وكنا قد ألححنا عليها بشدة منذ البداية، فإننا لم نتخلَّ عنها على الإطلاق . بيد أننا بدلاً من أن نهتم هنا ، بمسائل لاحقة وأخيرة من مسائل الفينومينولوجيا ، فقد فضلنا أن نرسم المسائل الصعبة من الفينومينولوجيا الأولى بخطوطها الكبرى ، هذه الفينومينولوجيا التي ما زالت متصفة بالسذاجة (بالسذاجة البرهانية التي لا تنكر) على نحو من

---

١ يعني التأمل الخامس . (المترجم)

الأنحاء ؛ وهي التي أخذت على عاتقها المهمة الكبيرة (التي هي أكثر المهمات اتصافاً بالفينومينولوجية بصورة متميزة) ، لإعطاء العلم صورة جديدة أعلى . لقد فضلنا ذلك على مجموع الأبحاث التي تؤلف النقد الذاتي في الفينومينولوجيا ، في سبيل تحديد مداها وحدودهـا ، بل أيضاً اغاط برهانيتها التي لا تنكر .

إن تخطيطاتنا السابقة تعطينا فكرة عن هذا النقد للمعرفة الفينومينولوجية المتعالية ، وإن تكن مؤقتة على أقل تقدير ؛ وهذه التخطيطات هي التلميحات التي على نحوها ، يمكن لنا تحديد مضمون البرهان الذي لا ينكر ، لذكرى من الذكريات المتعالية ، بمعونة نقد نوجهه لهذه الذكرى . إنَّ كل نظرية في المعرفة المتعالية الفينومينولوجية ، ترتد من حيث أنها نقد للمعرفة ، إلى نقد المعرفة المتعالية الفينومينولوجية ، وإلى نقد التجربة المتعالية ذاتها ، قبل أي شيء آخر . وبحسب عود الفينومينولوجيا على ذاتها عوداً جوهرياً ، فإن هذا النقد يتطلب هو أيضاً ، نقداً له . بيد أن البداهة في إمكان تجديد التفكير والنقد المتعاليين ، لا تتضمن خطر الانكفاء غير المتناهي إلى الوراء ، على الإطلاق .

٦٤ - ختام

إنّ تأملاتنا – نستطيع أن نقول ذلك بكل تأكيد – قد بلغت هدفها من الناحية الجوهرية ، ولا سيا فيا يتعلق بالبرهان على الإمكانية المشخصة لفكرة « ديكارت » بصدد قيام علم كلي ابتداء من أساس مطلق . إن البرهان على هذه الإمكانية المشخصة ، وتحقيقها العملي – وإن يكن ذلك على شكل برنامج لا متناهٍ ، كما هو مفهوم – ليسا شيئاً آخر غير إبداع نقطة انطلاق ضرورية ولا يمكن الشك فيها ، وإبداع منهج ضروري مثلها على حد سواء ، منهج يتيح في الوقت ذاته ، تخطيط منظومة من المسائل التي يمكن طرحها بدون الوقوع في الاستحالة . وهذه هي النقطة التي بلغنا إليها . أما الأمر الوحيد الذي بقي علينا أن نشير إليه ، فهو تفرع الفينومينولوجيا المتعالية إلى علوم وضعية جزئية[1] تفرعاً من الميسور فهمه ، وعلاقة الفينومينولوجيا بهذه العلوم ذات الوضعية الساذجة ، والتي تجدها أمامها .

---

[1] لا بد لنا أن نشير هنا إلى أن حلم « هوسرل » قد تحقق ، فقد قام بعض العلماء ، وطبقوا المنهج الفينومينولوجي في العلوم الإنسانية ، مثل التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ، فكان هذا عاملا من عوامل تقدم هذه العلوم ، وفهم الواقع الإنساني على حقيقته . (المترجم)

إن الحياة اليومية حياة ساذجة . ولأن يحيا الإنسان على هذا النحو ، هو أن يندمج في العالم الذي تمطيه لنا التجربة ، ويعطيه لنا الفكر ؛ وأن يعمل ، وأن يطلق أحكام قيم . إن جميع هذه الوظائف القصدية التي تقوم التجربة بها ، والتي تصبح الموضوعات بفضلها حاضرة بكل بساطة ، إنما هي وظائف تتحقق على نحو غير شخصي ؛ ولا تعرف الذات شيئاً منها . إنّ الأمر هو على هذا النحو بالنسبة إلى الفكر الفعّال ، فالأعداد و « حالات الأشياء » الحملية ، القيم والوقائع والآثار ، إنما تبدو بفضل عمل خفي ، ينشأ درجة إثر درجة ، بيد أننا لا نراه وإنما نرى هذه الوظائف وحدها .

إن الأمر ليس على نحو آخر بالنسبة إلى العلوم الوضعية . إنها إنشاءات ساذجة ، وإن تكن من مرتبة أرفع ؛ إنها نتاج فن نظري ، دون أن تكون الوظائف القصدية التي يصدر عنها كل شيء ، في نهاية التحليل ، قد فضّ مضمونها فيها . لا شك أن العلم يزعم أنه يبرر خطواته النظرية ، وهو يعتمد على النقد بصورة دائمة . بيد أن نقده للمعرفة ليس نهائيّاً ، أي أنه ليس دراسة للوظائف البديئة ونقداً لها ، ولا توضيحاً لكل آفاقها القصدية . إن هذه الآفاق القصدية ، يمكن لها وحدها ، أن تدرك على نحو نهائي « مدى » البداهات ، وأن تنشىء بصورة مساوقة معنى وجود الأشياء ، ومعنى وجود الإنشاءات النظرية ، ومعنى

وجود القيم والغايات . كذلك نصادف – وهذا في المستوى الرفيع للعلم الوضعي الحديث ، على وجه دقيق – بعض الأزمات، وبعض الانفراقات ، وشيئاً من عدم الفهم . إنّ المفاهيم الأولى التي يقوم عليها كل العلم ، والتي تحدد دائرة موضوعاته ومعنى نظرياته ، إنما ترجع إلى أصل ساذج ؛ إن لها آفاقاً قصدية غير محددة ؛ وإنها تنتج من الوظائف القصدية المجهولة ، المدرّبة على نحو ساذج لم يهذّب .

ليس هذا ذا قيمة في العلوم الخاصة فقط ، بل إنه ذو قيمة أيضاً ، في المنطق التقليدي بكل معاييره الصورية . إنّ كل محاولة قامت بها العلوم – العلوم كما تكونت تاريخياً – في سبيل أن تجد أساساً أفضل لها ، وفي سبيل أن تفهم ذاتها فهماً أحسن، وفي سبيل أن تفهم معناها الخاص بها ، وعملها الخاص بها ، إنما كانت نوعاً من شعور العالم بذاته . بيد أنه ليس هناك غير نوع وحيد من شعور المرء بذاته يمكن أن يكون جذرياً ، ألا وهو الشعور الذي تتطرق إليه الفينومينولوجيا . إنّ جذريته لا يمكن فصلها عن كليته ؛ كما أنه لا يمكن فصلها في الوقت ذاته عن المنهج الفينومينولوجي : من الشعور بالذات على شكل تحويل متعالٍ ، إلى الفضّ القصدي لمضمون الذات – مضمون « الإنية » المتعالية المستخلصة عن طريق عملية التحويل – إلى الوصف المنظومي في صورة منطقية من صور العلم الماهوي

الحدسي . بيد أن فض مضمون الذات بالذات ، على نحو كلي وماهوي ، إنما هو أن يكون المرء سيداً لكل الإمكانيات التكوينية الممكنة والمتخيلة ، « المفطورة » في « الإنية » وفي الذاتية البينية المتعالية .

إن ضرباً من الفينومينولوجيا ينمو بقوة ، إنما ينشىء إذن بصورة قبلية ، بعض أشكال عوالم يمكن تخيلها ، ولكنه ينشئها بضرورة وعمومية حدسيتين على نحو دقيق . إنها تنشئها في أطُر من كل الصور التي يمكن تخيلها عن الوجود بصفة عامة ، ومن منظومة روابطه . بيد أن هذا يكون على نحو « بديء » ، أي بتساوقه مع قبلية بنية الوظائف القصدية التي تكوّنها .

ولما كانت الفينومينولوجيا لا تجد في سيرها لا الحقيقة ولا مفاهيم عن الحقيقة معطاة كمفاهيم « منجزة » ، وإنما تستمدها من الدائرة البديئة للتكوين ، المدرك هو ذاته في مفاهيم بديئة ؛ ولما كانت مقسورة على فض مضامين الآفاق جميعاً ؛ فقد سادت كل التمييزات المتعلقة بـ « المدى » — وكل النسبيات المجردة — ووجب عليها أن تصل بذاتها إلى منظومات المفاهيم ، التي تحدد المعنى الأساسي لكل المجالات العلمية . إن المفاهيم هي التي ترسم سلفاً خطوط التحديد ، في الفكرة الصورية لعالم ممكن الوجود بصفة عامة ، ومن جراء ذلك أيضاً ، لعالم ممكن بصفة عامة . ومن أجل ذلك بالذات ، كان ينبغي لها أن تكون المفاهيم

الأساسية الحقيقية لجميع العلوم . أمـا فيما يتعلق بالمفاهيم التي هي من هذا النوع ، والمتشكلة على هذه الصورة البديئة ، فإنه لا يمكن أن تطرح بصددها مسألة الانفراقات . إن الأمر هو على هذا النحو ، فيما يتعلق بكل المفاهيم الأساسيـة ، التي تمت إلى تكوين العلوم — هذه العلوم التي تستهدف أو ينبغي لهـا أن تستهدف ، مناطق الوجود المختلفة — والتي تتعلق بمـا للتكوين من صورة كلية . إن الأبحاث التي تعرضنا لها بسرعة أعلاه ، وذات الملاقـة بالتكوين المتعالي للعالم ، لم تكن على هذا النحو ، غير بداية توضيح جذري ، لمعنى المفاهيم مثل : عالم ، طبيعـة ، مكان ، زمان ، وجود حيواني ، إنسان ، روح ، بدن ، مشاركة اجتماعية ، ثقافة ، الخ ... ولأصلها (أو لتوضيح معناها ابتداء من أصلها) .

وجلي أن القيام الحقيقي بالأبحاث التي أشرنا إليها ، لا بـدّ أن ينتهي بنا إلى كل هذه المفاهيم ، التي يمكن لنا بدون تحليلها وتوضيحها ، ان نستخدمها كمفاهيم أساسية في العلوم الوضعية ؛ ولكنها في الفينومينولوجيا يتولـّد بعضها من بعض في وسط واضح ومتميز ، لا يتطرق إليه أي شك ممكن .

ويمكننا أن نقول أيضاً : إن جميع العلوم القبلية بصفـة عامة ، تستمد معينها الأخير من الفينومينولوجيا القبلية المتعالية . إنها تجد فيها ، بفضل تحليل التساوقات ، الأسس الأخيرة التي

تقوم عليها . وإذن ، فهي تمت بذاتها إلى فينومينولوجيا كلية قبلية ، من ناحية أصلها ، وهي تفرعات منظومية منها . وينبغي لنا إذن ، أن نشير إلى هذه المنظومة القبلية الكلية ، على أنها تفتح منظومي للقبلية الكلية ، هو تفتح فطري في جوهر الذاتية ، ومن ثمت في جوهر الذاتية البينية المتعالية . إنها تفتح العقل الكلي[1] لكل وجود ممكن .

وبإمكاننا أن نعبر عن الشيء ذاته ، بالنحو التالي : إن الفينومينولوجيا المتعالية ، التي نمت نمواً كاملاً ومنظومياً ، هي هنا بالذات ، انطولوجيا كلية حقيقية . وهي ليست انطولوجيا صورية فارغة ، بل انطولوجيا تتضمن إمكانيات الوجود في جميع مناطقه ، بحسب جميع التساوقات التي تنطوي عليها هذه الإمكانيات .

إنّ هذه الأنطولوجيا الكلية والمشخصة (أو النظرية

---

[1] يستعمل المؤلف لفظة Logos وقد ترجمناها بالعقل ، وكان يمكن أن نترجمها أيضاً بالنطق . والواقع أن هذه الكلمة ذات معان كثيرة ؛ فهي تعني في فلسفة « افلاطون » الله من حيث هو المصدر الذي تصدر عنه المثل ؛ وهي تعني في الأفلاطونية الحديثة ، وجهاً من وجوه الألوهية . ولكنها تعني في الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، العقل من حيث أنه قوة مكونة لمبادىء الوجود ، ومعبرة عنها بالنطق أي باللغة .
ونعتقد أن هذا المعنى الأخير هو الذي ينسجم مع ما يريده المؤلف . مع العلم أن هذه اللفظة تعني « الكلمة » في اللاهوت المسيحي ، عدا أن الكلمة استعملت بمعان مختلفة أخرى ، لدى الفلاسفة . (المترجم)

المشخصة والكلية للعلوم ، أو المنطق المشخص للوجود) لا بدَّ لها من أن تعرض لنا من جراء ذلك ، عالم العلوم الأول في ذاته ، والقائم على أساس مطلق . أما ترتيب النظم الفلسفية فينبغي أن يكون هو التالي : إن هناك أولاً الإيغولوجيا « الأناوحدية » ، إيغولوجيا « الإنية » المحوَّلة إلى الدائرة الأولية ؛ ومن ثمَّ يأتي دور الفينومينولوجيا الذاتية البينية ، القائمة على أساس من الإيغولوجيا الأناوحدية . إنَّ هذه الأخيرة تدرس في بادىء الأمر المسائل الكلية ، لكي تتفرع من بعد ، في علوم قبلية جزئية .

إن هذا العلم القبلي الكلي سيكون حينئذٍ الأساس الذي تقوم عليه العلوم الاختبارية الصحيحة ، والفلسفة الكلية الصحيحة ، بالمعنى الديكارتي للعلم الكلي ذي الأساس المطلق لكل ما يوجد في الواقع . فمعقولية الواقع قائمة كلها على أساس القبلية . والعلم القبلي هو علم المبادىء التي ينبغي للعلوم الاختبارية أن تلجأ إليها ، لتجد أساساً نهائيًّا لها . بيد أن العلم القبلي ، ينبغي ألاَّ يكون ساذجاً ؛ بل لا بدَّ له من أن يستمد معينه من الينابيع المتعالية الفينومينولوجية ، التي هي أكثر الينابيع عمقاً ، ولا بدَّ له من أن يحظى بصورة قبلية ، تكون كذلك في كل الاعتبارات ، وتعتمد على ذاتها ، وتبرر ذاتها بذاتها .

ولا بدَّ لي وأنا أنفض يدي من هذا الكتاب ، من أن

أشير إلى أن الفينو مينو لوجيا ، كما فصّلتها أعلاه ، لا تلغي شيئاً غير الميتافيزيقا الساذجة ، التي تصنع من الاستحالات أشياء في ذاتها ، ولكنها لا تنفي الميتافيزيقا بصفة عامة ؛ وأنا إن فعلت ذلك ، فلكي أتجنب كل إساءة من إساءات الفهم . إنها لا تهدم الأسباب والمسائل التي كانت تنشر الحياة في داخل التقاليد القديمة . فقد كان منهج هذه التقاليد ، وكيفية طرحها للمسائل ، هما المستحيلان ، ولم تكن كذلك مسائلها ولا الأسباب الداعية إلى طرحها ، على الإطلاق . إن الفينو مينو لوجيا لا تقول انهــا تتوقف أمام « المسائل الأخيرة التي هي أكثر المسائل علواً » . إن « الوجود الأول في ذاته » ، والذي يصلح كأساس لكل ما هنالك من أمور موضوعية في العالم ، إنما هو الذاتية البينية المتعالية ، أي مجموع المنادات التي تتحد في أشكال مختلفة من المشاركة والاتصال . بيد أن جميع مسائل الحقيقة الجائزة ، من موت ومصير ، ومسألة إمكان وجود حياة إنسانية «صحيحة » لها « معنى » في أقوى معاني هذه الكلمة ، ومن بين هذه المسائل أيضاً ، مسائل « معنى » التاريخ ، وهكذا دواليك ونحن نصعد أعلى فأعلى باستمرار ، هذه المسائل كلها تعود فتظهر لنا ، في داخل كل دائرة منادية فعلية وبصفتها إمكانية مثالية في داخل كل دائرة منادية من الممكن تخيلها . ويمكننا أن نقول : إن في ذلك مسائل أخلاقية

ودينية ، ولكنها مطروحة على بساط من البحث ، لا بد أن تطرح عليه كل مسألة أخرى ، يمكن أن يكون لها معنى في نظرنا .

وعلى هذا النحو ، تتحقق فكرة الفلسفة الكلية ، على نحو مغاير تماماً ، لما كان يتصوره « ديكارت » وأهل عصره ، الذين أغرتهم فكرة العلم الحديث . وهي لا تتحقق على شكل منظومة كلية لنظرية استنتاجية ، كما لو كان كل موجود داخلاً في وحدة حسابية . فهذا معنى العلم الجوهري والأساسي قد تطور بصورة جذرية . وها نحن أولاء ، نجد أمامنا منظومة من العلوم الفينومينولوجية ، ليست البديهية « انا أفكر » هي قاعدتها الأساسية ، بل ان هذه القاعدة هي نوع من الشعور بالذات شعوراً مليئاً وكاملاً وكلياً .

وبتعبير آخر ، ان السبيل المؤدي الى معرفة الأسس الأخيرة، بأعلى معاني الكلمة ، أي المؤدي الى العلم الفلسفي ، انما هو السبيل الى وعي كلي ، للذات المنادية أولاً ، والمنادية البينية فيما بعد . وبإمكاننا ان نقول أيضاً : ان الفلسفة ذاتها ، هي تفصيل جذري وكلي للتأملات الديكارتية ، أي تفصيل لمعرفة الذات معرفة كلية ؛ وهي تشمل كل علم صحيح مسؤول عن ذاته .

ان وحي « دلفي » اعرف نفسك ؛ قد اكتسب معنى

جديداً . فالعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم .
انه لا بدّ للمرء من أن يفقد العالم أولاً عن طريق «التعليق» ،
لكي يجده من جديد فيما بعد ، في شعوره الكلي بذاته . وقد
قال القديس « اوغسطين » : لا تحاول الخروج من نفسك ،
بل عد إليها ، فالحقيقة تكمن في أعماقك ايها الانسان .

فهرست تأملات ديكارتية

تأملات ديكارتية

المدخل

التأمل الاول

الطريق الى الـ « أنا » المتعالي

التأمل الثاني

حقل التجربة المتعالية وبناها العامة

التأمل الثالث

المسائل التكوينية ؛ الحقيقة والواقع

التأمل الرابع

التأمل الخامس

تحديد المجال المتعالي كـ « ذاتية بينية منادية »

الخاتمة

١٢٥ — ١ — ١٩٥٨